عالم المعرفة

حكمة الغرب

«الجزء الثاني»

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تأليف : برتراند رسل

ترجمة : د. فؤاد زكريا

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

حكمة الغرب

الجزء الثاني

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تأليف : برتراند رسل

ترجمة : د. فؤاد زكريا

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

٧٢ صفر / ربيع الاول سنة ١٤٠٤ هـ . ديسمبر / كانون الأول ١٩٨٣ م

المشرف العام
أحمد مشاري العدواني
الأمين العام للمجلس

نائب المشرف العام
د. خليفة الوقيان
الأمين العام المساعد

هيئة التحرير :
د. فؤاد زكريا المستشار
د. أسامة الخولي
زهير الكرمي
د. سليمان الشطي
سليمان العسكري
د. شاكر مصطفى
صدقي حطاب
د. عبد الرزاق العدواني
د. فاروق العمر
د. محمد الرميحي

المراسلات :

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب/ ٢٣٩٩٦ - الكويت .

حكمة الغرب

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس .

مقدمة المترجم

في تصديرنا للجزء الأول من هذا الكتاب ، حرصنا على أن نشير إلى موقف برتراند رسل من مشكلة ارتباط الفلسفة بالحضارة الغربية ، وهو الارتباط الذي يؤكده عنوان الكتاب ذاته . وسوف يرى القارىء ، في خاتمة هذا الكتاب ، أن المؤلف يعود إلى تأكيد هذا المعنى ذاته ويبرزه في الصفحات الأخيرة من كتابه . فهو يقدم سببين رئيسيين لاقتصاره في الكتاب على معالجة حكمة الغرب ، وعدم إفساحه مجالاً « لما يُطلق عليه عادة اسم حكمة الشرق » : الأول هو أن العالمين ، الغربي والشرقي ، قد سارا في طريقين منفصلين بحيث تطور كل منهما بمعزل عن الآخر . والثاني هو أن تطور الفلسفة في الغرب قد اتسم بسمة فريدة ، هي أنه سار في طريقه منذ أيام اليونانيين ، مرتبطاً بالعلم ، وكان هذا الارتباط هو الذي أضفى على الحضارة الغربية ذلك الطابع الذي يميزها عن « تأملات العقل الشرقي » .

هذان التعليلان يثيران اعتراضات لا أول لها ولا آخر ، ولو أطلق المرء لفكره العنان لاحتاجت مناقشته لهذا الموضوع الى دراسة كاملة . ولكن ، حسبنا أن نورد بعض الملاحظات على آراء رسل هذه ، كيما نحفز ذهن القارىء الى مزيد من التفكير في هذا الموضوع الهام .

ان القول بأن الحضارتين الشرقية والغربية قد نمت كل منهما في اتجاه مستقل من اتجاهات التطور ، لا يمكن قبوله إلا بكثير من التحفظات . فمن الجائز أن هذا الحكم يصدق على حضارات الشرق الأقصى ، كالهندية والصينية ، ولكنه لا يسري بالقطع على حضارة الشرق الأوسط . فقد كان التداخل بين هذه الحضارة والحضارة

الغربية وثيقاً على مرّ التاريخ ، حتى ليمكن القول ان مسار التطور في هذه الحالة انما كان سلسلة طويلة من حالات التأثير والتأثر، ومن التفاعل الذي يجعل من المستحيل رسم خطوط قاطعة تفصل بين اتجاهات النمو في كلتا الحالتين . ويكفينا في هذا الصدد ان نشير الى تلك الحقائق التي أصبحت معروفة عن تأثر اليونانيين القدامى بالحضارات الشرقية القديمة ، ثم تأثير الحضارة اليونانية ذاتها ، علماً وفلسفة ، في عالم الاسلام ، وأخيراً ، ذلك الدور الفعال الذي مارسته الثقافة العربية في إرساء القواعد الأولى للنهضة وهدم عالم العصور الوسطى في اوروبا .

وهكذا يستحيل القول بوجود مسارين منفصلين كل الانفصال حين نتحدث عن نمو الحضارة الأوروبية في علاقته بنمو حضارات الشرق الأوسط . واذا تذكرنا أن المسيحية التي تمثل إحدى الدعامات الرئيسية لحضارة الغرب ، إن لم تكن هي محورها الأساسي ، هي ذاتها عقيدة نشأت ونمت واكتسبت سماتها المميزة في تربة شرقية ، وارتبطت تاريخياً بعقائد الشرق القديمة أوثق الارتباط ـ عندئذ يتضح لنا أن الحكم الذي أصدره رسل لا يمكن أن يُقبَل على علاته . ولا سبيل إلى فهم موقف رسل في هذا الموضوع إلا على أساس أنه أسقط حضارات الشرق الأوسط من حسابه ، ولم يكن في ذهنه الا حضارات الشرق الأقصى ، أو أنه كان يعتقد أن التفاعل بين الغرب وبين الحضارات الشرقية كان تأثيره من الضآلة بحيث لا يجوز الاعتداد به ـ وفي كلتا الحالتين لا نعتقد أنه كان على صواب .

أما التعليل الثاني فربما كان يثير مزيداً من الاشكالات . فمن الصحيح بالطبع ، أن جذور الفلسفة والعلم كانت في العصر اليوناني واحدة ، وأن البدايات الأولى لتاريخ الفلسفة ، في ذلك

العصر ، كانت هي ذاتها البدايات الأولى لتاريخ العلم . ولكن هذا الارتباط لم يدم طويلاً . فقد سكت صوت العلم طوال الجزء الأكبر من العصور الوسطى الأوروبية ، وتحول اهتمام الفلسفة الى المسائل اللاهوتية . وحين استعاد الفكر الأوروبي حيويته في مطلع العصر الحديث ، افترق طريقا الفلسفة والعلم . وكل من درس مقرراً مبسطاً في تاريخ الفلسفة والعلم يعلم أن العلوم ، بعد ان كانت مندمجة في الفلسفة في العصور القديمة ، اخذت تستقل عنها ، الواحد منها تلو الآخر ، منذ بداية العصر الحديث ، بحيث لم يعد القول بأن « الفلسفة أم العلوم » يعني ان الفلسفة أمّ تقدم الرعاية المستمرة للعلوم ، بقدر ما أصبح يعني انها أمّ بالمعنى التاريخي ، أي « أصل » ، وأن أبناء الفلسفة قد استقلوا عنها ، وأصبحت لهم حياتهم المستقلة ، وتجاوزوها بمراحل ، تماما كما يحدث بين الأبناء وأمهاتهم في الحياة الواقعية .

ولكن ، هل تعني ملاحظتنا هذه أن الفلسفة الغربية قطعت صلتها بالعلوم نهائياً منذ مطلع العصر الحديث ؟ لا شك أن الأمر يختلف عن ذلك كل الاختلاف : فمعظم الفلسفات الحديثة الكبرى في الغرب لا تُفهم الا في ضوء موقف معين اتخذته من العلم ، تستوي في ذلك فلسفة بيكن وديكارت واسبينوزا وليبنتس وكانت ، وحتى هيجل وهوسرل . ولكن من الواجب أن نفرق بين هذا النوع من الارتباط بالعلم ، وبين شكل الارتباط الذي كان قائماً في العصر اليوناني . ففي المرحلة اليونانية كانت بدايات العلم وبدايات الفلسفة واحدة ، وكان الانتاج الفلسفي هو ذاته إسهام في انتاج العلم . أما في العصر الحديث ، حين أصبحت للعلوم مناهجها وموضوعاتها الخاصة ، فقد أصبح دور الفلسفة إما ممهداً للعلم وإما لاحقا له ، ولكنه لا يسير معه على طريق واحد ، ولا يستهدف معه

غاية واحدة . قد تحاول الفلسفة « تأسيس » العلم ، وقد تحاول جمع نتائجه في نظرة شاملة الى الكون ، ولكنها لا تدّعي في أية حالة انها « تصنع » العلم . انها قد تتولى مهمة التمهيد له ، أو التعليق عليه ، ولكنها لا تزعم أبدا أنها تشاركه في سعيه التدريجي الدءوب من أجل كشف قوانين الطبيعية .

وهكذا فان الحكم العام الذي أصدره رسل عن ارتباط الفلسفة الغربية بالذات ، منذ نشأتها ، بالعلم ، ينبغي أن يُفهم في ضوء أبعاد أعقد بكثير من الصيغة المبسطة التي استخدمها المؤلف .

ولكن لنفرض جدلا أن قضية رسل هذه صحيحة على اطلاقها ، وان الفلسفة الغربية تميزت عن غيرها من الفلسفات بارتباطها الوثيق بالعلم منذ نشأتها الأولى (على حين أن الحكمة الشرقية ـ كما يُفهم ضمنا ـ كانت تفكيراً في مسائل أخلاقية أو دينية فحسب) ، فما الذي يدل عليه هذا الحكم ؟ ان أقصى ما يُستنتج منه هو أن الفلسفة في الغرب قد اختارت لنفسها طريقاً معيناً ، مرتبطاً بالعلم ، ولكن هذا لا يمنع على الاطلاق من تصور فلسفات اخرى تسير في طرق مغايرة ، ترتبط فيها بالأخلاق أو الدين أو السياسة أو المجتمع . اننا نستطيع أن نسلّم ، مع رسل ، بأن الفلسفة الغربية انفردت ، دون غيرها ، بارتباطها بالعلم منذ البداية ، ولكن النتيجة التي يخلص إليها من ذلك ، وهي أن هذه هي الفلسفة الوحيدة الجديرة بالاهتمام ، لا تلزم عن هذه المقدمة على الاطلاق . فالفلسفة الغربية قد « اختارت » طريق الارتباط بالعلم ، وهو طريق لا ينبغي أن يكون ملزماً لكافة الفلسفات الأخرى . وحين يتخذ رسل من هذا الاختيار مقياساً عاماً يحكم به على بقية الفلسفات ، فهو في الواقع يحاسب الفلسفات الأخرى على أسس لا شأن لها بها ، ويبدأ باتخاذ وجهة نظر الفلسفة الغربية ثم يعيب على الآخرين عدم تحقيقهم لوجهة النظر

هذه ! وليس من الصعب أن يلمح المرء هاهنا مظهراً من مظاهر تمركز الفكر الأوروبي حول ذاته ، وعجزه عن ادراك العالم من منظور غير منظوره الخاص .

* * *

إن الهدف من هذا الحديث كله ليس توجيه النقد بقدر ما هو إيضاح حدود الموضوعية في الفكر الفلسفي . فقد تبين منذ وقت طويل أن المؤ رخ لا يستطيع أن يكون موضوعياً ، أو يقف ازاء الأحداث التي يعرضها موقفاً محايداً لا شأن لأفكاره وتوجهاته وميوله الخاصة به . ولكن الفيلسوف كان يرى نفسه على الدوام مختلفاً عن المؤ رخ : إذ ان الحقيقة المنزهة ، الخالصة ، التي تسمو على كافة العوامل الذاتية ، هي هدفه المعلن دائماً . ومع ذلك فان الفيلسوف انسان ، ومن ثم فهو لا يستطيع ان ينسلخ كلية عن حضارته ، وعن بيئته ، وعن بلده ، وعن تربيته .

واذا كنا قد رأينا في كتاب رسل هذا ما يدل على أنه يحمل قدراً ، على الأقل ، من تحيزات الحضارة الغربية كلها ، ففي استطاعتنا أن نجد في كتابه أمثلة لتحيزات اخرى أضيق نطاقاً . فهو يضفي على الاتجاهات الفلسفية في بلاده ـ انجلترا ـ أهمية ربما بدت مبالغاً فيها بالنسبة إلى من تكوّنت لديه نظرة متوازنة إلى تاريخ الفلسفة . ويكفي دليلا على ذلك أن نرجع الى العرض المفصل الذي قدمه لمذهب المنفعة ، والمقدمات التي مهدت له ، والممثلين الرئيسيين له ـ وهو عرض شغل حجماً لا تبرره مكانة هذا المذهب في التاريخ العام للفلسفة . ومع ذلك ينبغي أن نقول ، إحقاقاً للحق ، إن هذه سمة يشترك فيها معظم مؤ رخي الفلسفة من الأوروبيين : فالمؤ رخ الفرنسي يعالج بالتفصيل شخصيات فرنسية ثانوية الأهمية ، على

حساب شخصيات أهم منها بكثير في الفلسفات الأخرى ، وقل مثل هذا عن الألماني والايطالي ، والأسباني الخ . . . . وهكذا يبدو التحيز أمراً لا مفر منه في نفس الميدان الذي ظهر أصلا ليعلّم الناس كيف يتحررون من التحيز !

ومن جهة أخرى فإن احكام رسل على الفلاسفة قد تأثرت في بعض الأحيان باهتماماته الرياضية ـ وهي ملاحظة سبق أن أبديناها في تقديمنا للجزء الأول من هذا الكتاب ، حيث أشرنا إلى تقليله من شأن أرسطو لأنه لم يبد اهتماماً كافياً بالرياضيات . وفي هذا الجزء من كتابه نراه يتتبع ، بتوسع زائد ، تطور الاتجاهات الرياضية في الفلسفة ، ولكن الأهم من ذلك انه ينتقص من قدر بعض الفلاسفة لا لشيء الا لأنهم لم يكونوا في الوقت ذاته يدركون الأهمية الخاصة للرياضيات . وأبرز مثل على ذلك حكمه على الفيلسوف الكبير فرانسس بيكن ، اذ لا يكاد رسل يجد في منهج بيكن الاستقرائي ، الذي كان في عصره جديداً ، أي عنصر إيجابي ، ويشعر المرء بأن رسل ينتقد بيكن من خلال قراءة لاحقة لأفكاره ، لا على أساس فهم وتقدير للحظة التاريخية التي كان يمثلها بيكن . وهكذا فان رسل لم يلتفت على الاطلاق الى الصراع المرير الذي كان بيكن يخوضه ضد أنصار الفكر التأملي الاستنباطي ، ممن يستدلون على قوانين الطبيعة من كتب الأقدمين ، ولا يبذلون أدنى جهد لمتابعة خصائصها وملاحظتها بأنفسهم ـ أي انه لم يلتفت الى أهمية الانجاز الذي حققه بيكن في عصر كانت فيه الروح المدرسية التقليدية لا تزال مسيطرة على الأوساط العلمية ، أعني الدعوة الى منهج جديد للعلم ، مستمد من الاتصال المباشر بالطبيعة لا بالكتب ، والى غاية جديدة للعلم ، هي تحقيق سيطرة الانسان على الطبيعة واخضاعها لأهدافه ، بدلاً من الاكتفاء بالوقوف موقف المتفرج المتأمل إزاءها . ولا شك ان

الكثيرين من دارسي الفلسفة سيترددون كثيراً قبل أن يوافقوا رسل على انحيازه الواضح الى فلسفة هبز ، التي رآها اكثر أهمية بكثير من فلسفة بيكن ، لمجرد ان الأول قد ابدى اهتماماً أكبر بالرياضيات .

* * *

على أننا ، بعد أن نبهنا الى بعض جوانب التحيز في العرض الذي قدمه رسل للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ينبغي أن نذكر له جوانب أخرى كان فيها أكثر موضوعية وأوسع افقا مما قد يتوقعه المرء من فيلسوف انجليزي عاش في عصره .

ذلك لأن الحربين العالميتين اللتين خاضتهما انجلترا ضد ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين ، وما ترتب عليهما من تضحيات بشرية وخسائر مادية هائلة ، قد تركت في نفوس عدد كبير من الانجليز ، حتى لو كانوا من أهل الفلسفة ، نفورا شديدا من الفكر الألماني ، ولا سيما تجاه اولئك الذين قيل عنهم إنهم شجعوا الروح العسكرية الألمانية وتغنوا بأمجاد الدولة والعنصر الجرماني . وهكذا كان هناك جيل كامل من المشتغلين بالفلسفة في انجلترا ، بل في الثقافة الأنجلوسكسونية بوجه عام ، يتحامل على هيجل على أساس أن تمجيده للدولة البروسية كان أصلاً من أصول النزعة العدوانية الألمانية ، ويهاجم نيتشه بعنف بناء على تفسير خاص (غير موضوعي في الغالب) لمفاهيم الحرب والصراع وارادة القوة لديه . ذلك لأن المرارة التي احس بها الانسان البريطاني العادي ازاء أعدائه الألمان ، قد انعكست على كتابات المشتغلين بالفلسفة في الفترة التي نتحدث عنها بوضوح كامل .

أما برتراند رسل ، فعلى الرغم من أنه قد عاصر الحربين العالميتين واتخذ منهما موقفاً واضحاً يدل على وعي سياسي ناضج ، فينبغي أن

نسجل له انه في هذا الكتاب على الأقل ، قد تجاوز الى حد غير قليل تلك المرارة المنبعثة عن العداء بين الشعبين . ففي معالجته لفلسفة هيجل قدر غير قليل من التوازن والاعتدال . صحيح انه هاجم فلسفته السياسية وسخر من تمجيده للدولة البروسية ، ولكنه كان بوجه عام منصفاً لفكر هيجل ومنهجه الجدلي . واذا كان قد ندد تنديداً قوياً بفلسفة هيجل الطبيعية ، التي تستنبط الحقائق العلمية عقلياً ، فقد كان في ذلك يسير في اتجاه يشاركه إياه عدد كبير من الباحثين ، حتى من الألمان . وبالمثل فقد تجاوز رسل نظرة كثير من معاصريه الانجليز الى نيتشه على أنه واحد من المبشرين بالنازية وحكم القوة والطغيان ، وعالج فلسفته معالجة فيها قدر معقول من الفهم والتعاطف . وينطبق ذلك ايضاً على موقفه من الماركسية ، حيث تجنب الهجوم المتشنج وتحدث ، بروح المفكر الموضوعي ، عن جوانب القوة والضعف فيها .

وفي مقابل ذلك أبدى رسل في هذا الكتاب نضوجاً فكرياً واضحاً في موقفه ازاء الفلسفات التجريبية المنطقية المعاصرة التي كان هو ذاته واحداً من أهم الممهدين لها . فهو يفرد في كتابه صفحات طويلة للدفاع عن فكرة « الفرض » في المنهج العلمي ، مخالفاً بذلك التراث التجريبي الذي يميل الى الالتزام بالشهادة المباشرة للوقائع ويرى في الفرض ضرباً من الخيال غير المأمون . ويظهر نضوجه بوضوح في امتناعه عن مسايرة الوضعية المنطقية في هجومها الحاد على الميتافيزيقا . فهو ليس من أنصار موقف « تفنيد الميتافيزيقا » على الاطلاق وهو يرفض استبعاد القضايا الميتافيزيقية بحجة انها قضايا بلا معنى.ويرى أن الاكتفاء بالقضايا القابلة للتحقيق التجريبي على أنها (الى جانب قضايا المنطق والرياضة) هي التي تنطوي على معنى -

هذا الاكتفاء يؤدي الى وجهة نظر شديدة الضيق والقصور . ومن هنا هاجم الوضعية المنطقية على هذا الأساس ، كما هاجم مدارس التحليل اللغوي بوصفها تعبيراً عن نظرة محدودة الى مهمة الفلسفة . وعلى العكس من ذلك أكد رسل ان الميتافيزيقا قد تكون في بعض الأحيان واحداً من الطرق الموصلة الى العلم ، وأن النظرية العلمية في سعيها الى تفسير كلي للظواهر تقترب من الميتافيزيقا ـ وهو موقف يدل على أن فكره قد قطع شوطاً بعيداً في طريق الفهم الواسع الأفق للفلسفة ، بعد أن كان في مراحله الأولى أقرب الى التعاطف مع تلك الاتجاهات الضيقة التي يهاجمها الآن .

ولعل أبلغ تعبير عن ذلك هو اشارته العميقة في الصفحات الأخيرة من كتابه الى حقيقة الانقسام الفلسفي الحاد الذي يسود الفكر الأوروبي ، بين فكر يسيطر على معظم أرجاء القارة من الداخل ، وتسوده فلسفات ترتبط ، بشكل أو بآخر ، بالتراث المثالي او الوجودي أو غيرهما من الاتجاهات المستمرة في تاريخ الفلسفة ، وفكر يسود في البلاد الأنجلوسكسونية ، ويرتكز أساساً على التحليل اللغوي ، ويمتنع عن اصدار الأحكام الفلسفية العامة ما دامت لا تصمد أمام هذا التحليل . ولقد كان رسل على حق حين علّق على هذا الانفصال بقوله إنه وصل الى حد أن « كل طرف لم يعد يعتقد بأن ما يقوم به الطرف الآخر يستحق اسم الفلسفة » (ص ٣٠١ من الأصل الانجليزي) .

هذا بالفعل وضع جديد لم تعرفه الفلسفة ، طوال تاريخها ، الا في القرن العشرين . فلم تعد المسألة خلافاً بين مدارس فلسفية فحسب ـ إذ ان هذا الاختلاف كان « رحمة » على الفكر طوال تاريخه . بل ان الظاهرة الجديدة هي عدم الاعتراف المتبادل بين الطرفين . ففي أشد ايام الخلاف بين العقليين والتجريبيين في القرنين

السابع عشر والثامن عشر ، كان كل فريق يهاجم الآخر ويسعى إلى تفنيده ، ولكنه كان يعترف به ـ وكان من أبرز الأدلة الواقعية (والرمزية أيضا) على هذا التعايش ، أن يعترف فيلسوف ألماني كبير مثل « كانت »،كان من رواد المثالية الألمانية ، بأن فيلسوفاً تجريبياً كبيراً ، مثل ديفد هيوم ، هو الذي أيقظه من سباته الفكري القطعي وغير النقدي . كان هناك اذن خلاف حاد ، ولكنه كان يدور على أرض الفلسفة ، وبين طرفين يسلّم كل منهما بأن للآخر موقعاً داخل هذه الأرض . اما اليوم فان فيلسوف القارة الأوروبية يصف الفلسفة التحليلية بأنها ـ على حد تعبير « جان فال » ـ « ثرثرة تهدف الى التخلص من الثرثرة »،على حين أن الفيلسوف الانجليزي او الامريكي لا يرى في الميتافيزيقا أو فلسفة الوجود الأوروبية الا مجموعة من القضايا الشديدة العمومية ، الشديدة التساهل ، التي تنهار امام اي تحليل لغوي او منطقي دقيق ، أي انها ـ باختصار ـ ليست « فلسفة » .

هكذا تنعدم جسور التفاهم بين الطرفين ، ويسير كل منهما في طريقه غير معترف بالآخر . والملفت للنظر أن هذا الانقسام الحاد لا يعبر عن الانقسام الأيديولوجي بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي ، لأنه يدور كله (باستثناءات قليلة) في قلب بلدان المعسكر الرأسمالي ذاته . فاذا اضفنا الى ذلك أن المعسكر الاشتراكي يقدم فلسفته المادية الجدلية بطريقة مستقلة الى حد بعيد عن هذين التيارين (إذا استثنينا اعترافه بالتأثير التاريخي لمثالية هيجل) ، تجمعت لدينا صورة واضحة عن وضع جديد لم يعرفه تاريخ الفلسفة من قبل . . . .

فهل جاء هذا الانقسام الفلسفي تعبيراً عن تمزق الانسان المعاصر ؟ وهل يجوز لنا أن نُدين الفلسفة لأنها عجزت عن تحقيق

التفاهم بين العقول ، برغم ادعائها الدائم بأنها هي وحدها التي تخاطب عقل الانسان ـ أي انسان ـ بموضوعية وتنزه ؟ هل هذا أقوى مظاهر الاخفاق في الفلسفة ، أم هو أعظم مظاهر نجاحها ، حين تجد نفسها قادرة على التعبير بوضوح عن ذلك « الانقطاع » و « اللاتفاهم » الذي يميز حياتنا المعاصرة ؟

تلك اسئلة اترك للقارئ مهمة التفكير فيها والبحث عن إجابة عنها ، ولا شك عندي أن قراءة هذا الكتاب ستكون خير معين له على أن يهتدي إلى الإجابة بنفسه ، أو على الأقل ، ستحفزه على أن يفكر بمزيد من الوعي ، فيحقق بذلك ما كانت الفلسفة ، طوال تاريخها ، تطمح اليه .

فؤاد زكريا

أغسطس ١٩٨٣ .

حين بدأت نظرة العصور الوسطى الى العالم في الاختفاء خلال القرن الرابع عشر ، أخذت تظهر بالتدريج قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث كما نعرفه اليوم . فمن الوجهة الاجتماعية ، اصبح البناء الاقطاعي للمجتمع الوسيط غير مستقر نتيجة لظهور طبقة قوية من التجار الذين تحالفوا مع الحكام ضد ملاك الأرض الخارجين عن كل سلطة . ومن الوجهة السياسية ، فقد النبلاء قدرا من حصانتهم عندما ظهرت أسلحة هجومية أفضل ، جعلت من المستحيل عليهم الصمود في قلاعهم التقليدية . فاذا كانت عصّى الفلاحين وفئوسهم عاجزة عن اقتحام أسوار القلعة ، فان البارود قادر على ذلك .

وهناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال التي امتدت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى حتى القفزة الكبرى الى الامام في القرن السابع عشر .

أولى هذه الحركات هي النهضة الايطالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . فعلى الرغم من أن دانتي كان لا يزال متأثرا بعمق بطرق التفكير السائدة في العصور الوسطى ، فانه قدم باللغة الشعبية تلك الأداة التي جعلت الكلمة المكتوبة متاحة للانسان العادي غير الملم باللغة اللاتينية . وبظهور كُتّاب مثل بوكاشيو Boccaccio وبترارك Petrarch حدثت عودة الى المثل العليا الدنيوية . وقد عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية ، وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم ، وكان يمثل خروجا على التراث الكنسي السائد في

العصور الوسطى . فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى ، اصبح مفكرو عصر النهضة اكثر اهتماما بالانسان . ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها ، وهو « النزعة الانسانية Humanism »[1] ، التي كانت ثاني العوامل الكبرى الجديدة المؤثرة في هذه الفترة . وبينما أثرت النهضة ككل تأثيرا مباشرا في النظرة العامة الى الحياة ، فإن الحركة الإنسانية اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين . ولم تقترن بالنهضة الإيطالية حركة بعث دائمة للوحدة الوطنية ، بل كانت البلاد مقسمة إلى أقاليم صغيرة يشمل كل منها دولة ـ مدينة ، وكانت الفوضى هي السائدة . وسيطرت على إيطاليا أسرة هابسبرج التي كان ينتمي اليها ملوك النمسا وأسبانيا ، ولم تصبح بلدا ذا سيادة إلا في أواسط القرن التاسع عشر . غير أن حركة النهضة كان لها تأثيرها القوي ، وانتقلت تدريجيا نحو الشمال الى المانيا وفرنسا والأراضي الواطئة ، فظهر في هذه البلاد باحثون انسانيون عظام ، بعد مرور حوالي قرن على ظهور أسلافهم الإيطاليين .

وفي ألمانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة للإصلاح الديني الذي أتى به لوثر ، وهو العامل الثالث من بين العوامل الكبرى التي أزالت عالم العصور الوسطى . والواقع أن الكنيسة كانت في داخلها تعترف منذ وقت ما بضرورة حدوث شكل من أشكال الاصلاح . كما انتقد

---

(١) يرى كثير من مؤرخي الحضارة والفلسفة ان النزعة الانسانية في عصر النهضة لا تستمد اسمها من عودتها الى الاهتمام بالانسان فحسب ، بل ايضا من اهتمامها الشديد بالعلوم الانسانية humanities ، التي نهضت في ذلك الحين نهضة كبرى على ايدي مجموعة من الباحثين الجادين الذين حققوا ونشروا اهم كتابات العصر الكلاسيكي في مختلف ميادين الانسانيات ، كالفلسفة والتاريخ والأدب والشعر .

(المترجم)

المفكرون الإنسانيون الممارسات السيئة التي كانت تتفشى في حكومة الكنيسة ، غير ان قبضة البابوات الطموحين والمتعطشين الى الذهب كانت أقوى من هؤلاء جميعا . وعندما ظهرت حركة الاصلاح الديني بالفعل عارضتها روما وأدانتها بقسوة . وهكذا فان حركة الاصلاح ، التي كان يمكن ان تُستوعَب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية ، اضطرت الى الانعزال ، وتطورت بحيث أصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية القومية . وحين بدأت الكنيسة الكاثوليكية تصلح نفسها اخيراً ، كان أوان رأب الصدع الديني قد فات . ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها . وتدين المذاهب الاصلاحية للحركة الانسانية بفكرة « كهانة الجميع »(Universal Priesthood) ، أي أن كل انسان على اتصال مباشر بالله ، وليس المسيح في حاجة الى قسس وسطاء .

أما التطور الهام الرابع فقد نشأ مباشرة عن إحياء الدراسات التجريبية ، وهو الاحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام Occam . وخلال القرنين التاليين حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة ، من أهمها اعادة اكتشاف [1] نظام مركزية الشمس على يد كبرنيكوس . وقد طبع الكتاب الذي عرض فيه هذا الكشف عام ١٥٤٣ . ومنذ القرن السابع عشر ، أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدما سريعا ، واستطاعت عن طريق تطويرها الهائل للتكنولوجيا أن تضمن السيادة للغرب . والواقع ان التراث العلمي ، الى جانب ما يضفيه من مكاسب مادية ، هو ذاته من اكبر

---

(١) يتحدث رسل هنا عن « اعادة اكتشاف » هذا النظام لأنه اكد في الجزء الأول من هذا الكتاب أن اليونانيين قد توصلوا اليه في آخر مراحل حضارتهم ، ولكن ظهور المسيحية حال دون تطوير هذا الكشف وتثبيته .

(المترجم)

العوامل المشجعة على الفكر المستقل . وفي كل مكان امتدت اليه الحضارة الغربية ، كانت مثلها العليا السياسية تأتي في اعقاب توسعها المادي .[1] .

ولقد كانت النظرة العامة التي تولدت عن نمو البحث العلمي هي في أساسها نظرة اليونانيين وقد بُعثت من جديد . فممارسة العلم هي انقاذ للمظاهر (أي تفسير للظواهر) . ولقد كانت السلطة التي يكتسبها التراث العلمي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الاحكام القطعية التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تحاول عن طريقها ان تفرض سيطرتها على الناس . صحيح أن الجماعة ذات التكوين المتدرج ، التي تعيش وفقا لمجموعة جامدة من المعتقدات ، يمكنها إلى حد بعيد أن تتكلم بصوت واحد في جميع المسائل التي تختلف فيها آراء الباحثين العلميين . ويتصور البعض ان هذا الاجماع الموحد الاتجاه علامة على التفوق ، وان لم يكن أحد من أصحاب هذا الرأي قد أوضح السبب الذي يوجب ذلك . وليس من شك في أن هذا الاجماع قد يضفي على أنصاره شعوراً بالقوة ، غير أن هذا لا يؤدي على الاطلاق الى جعل موقفهم أصح ، مثلما أن القضية لا تصبح أصدق لمجرد كونها تعلن بصوت أعلى . فالشيء الوحيد الذي يتعين على البحث العلمي احترامه هو قوانين اللغة العقلية الشاملة أو بتعبير سقراط ، الجدل (الديالكتيك) .

على أن النجاح الباهر للعلم في تطبيقاته التكنولوجية قد جلب

---

(١) يبدو هذا الحكم مستغربا من رسل ، لأنه يتضمن دفاعا غير مباشر عن الاستعمار الغربي ، ويتجاهل القهر الذي مارسه هذا الاستعمار على الشعوب التي خضعت له ، والذي يتعارض مع تلك المثل العليا الغربية . ومن الجائز انه يقصد امتداد هذه الحضارة في بلادها نفسها ، أما خارج هذه البلاد فقد كان الأمر على عكس ذلك تماما ، كما أدرك رسل نفسه في آخر سنوات حياته . (المترجم) .

خطرا من نوع آخر ، إذ اصبح الكثيرون يعتقدون أنه لا يكاد يوجد شيء يعجز الانسان عن تحقيقه لو وجهت اليه جهوده ومورست بالطريقة المناسبة . والواقع أن الكشوف الكبرى في التكنولوجيا الحديثة تعتمد على تضافر عقول وأيد كثيرة ، ولا بد أن يبدو لأولئك الذين يأخذون على عاتقهم البدء في مشاريع جديدة ، أن قدراتهم لا حدود لها ، غير أنهم يغفلون هنا حقيقة هامة ، هي أن هذه المشاريع كلها تقتضي جهدا إنسانيا ، وينبغي أن تخدم اهدافا إنسانية . وفي هذه الناحية بالذات نجد عالمنا المعاصر يحمل في طياته تهديدا يتجاوز كافة حدود الاعتدال .

أما في الميدان الفلسفي ، فإن التركيز على الإنسان يضفي ميلا داخليا الى النظر التأملي ، وهذا يولد وجهة نظر تتعارض كليةً مع تلك التي تستلهمها فلسفات القوة . إذ يصبح الانسان في هذه الحالة ناقدا لقدراته وملكاته الخاصة ، ويتعرض كل شيء للتساؤ ل والتحدي ، فيما عدا بعض التجارب الشخصية المباشرة . وتؤدي هذه النظرة الذاتية الى شكل متطرف من أشكال الشك هو في ذاته شيء لا يقل مبالغة وتكلفا عن الميل الى تجاهل الفرد كلية . وهكذا تظهر بوضوح ضرورة البحث عن حل وسط .

وينبغى أن نلاحظ ان فترة الانتقال التي نتحدث عنها تتميز بتطورين لهما أهمية خاصة . أولهما اختراع المطبعة التي تستخدم حروفا منفصلة يمكن تحريكها . ويرجع هذا الاختراع الى القرن الخامس عشر ، بقدر ما يتعلق الأمر بالغرب على أية حال . ذلك لأن الصينيين كانوا قد استخدموا هذه الطريقة قبل خمسة قرون ، ولكنها لم تكن معروفة في أوروبا . وبظهور الطباعة اتسع نطاق تداول الأفكار الجديدة الى حد هائل ، وهذا هوالذي ساعد في النهاية على

هدم السلطات القديمة . ذلك لأن توافر الكتاب المقدس مطبوعا بين أيدي الناس ، ومترجما الى لغات محلية ، قد أفسد على الكنيسة ادعاءها الوصاية على امور العقيدة . أما عن المعرفة بوجه عام ، فان هذه الأسباب ذاتها قد عجلت بالعودة إلى العلمانية . ولم يقتصر تأثير الطباعة على نشر نظريات سياسية جديدة كانت ناقدة للنظام القديم ، بل انه أتاح لعلماء الحركة الإنسانية ايضا أن ينشروا طبعات لمؤلفات القدماء ، وهذا بدوره شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية ، وأدى الى رفع مستوى التعليم بوجه عام .

ولعل من المفيد أن نشير الى أن اختراع الطباعة لن يكون نعمة مؤكدة ما لم تصحبه ضمانات لحرية المناقشة . ذلك لأن الزيف يمكن طبعه بنفس السهولة التي تطبع بها الحقيقة ، ويمكن ان ينتشر بنفس القدر من اليسر . ولن يفيد الإنسان كثيرا من القدرة على القراءة لو كان من المحتم عليه أن يقبل المادة المطروحة أمامه بلا مناقشة . فالتداول الواسع للكلمة المطبوعة لا يساعد على تقدم البحث العلمي الا حيث تتوافر حرية الكلام والنقد . وبغير هذه الحرية يكون الأفضل لنا أن نظل أميين . ولقد أصبحت هذه المشكلة أشد حدة في أيامنا هذه لأن الطباعة لم تعد هي الوسيط القوي الوحيد للاتصال والاعلام الجماهيري . فمنذ اختراع اللاسلكي والتليفزيون ازدادت أهمية ممارسة هذه اليقظة الدائمة التي بدونها تبدأ الحرية بأعم معانيها في الاختفاء .

وبانتشار المعلومات على نطاق أوسع ، بدأ الناس يكوّنون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها . وقد تحقق ذلك عن طريق سلسلة من رحلات الاستكشاف فتحت مجالات جديدة لاندفاع الغرب وجهوده التوسعية . وكان ما أتاح تحقيق هذه الكشوف المعاصرة ، التحسينات الفنية في صناعة السفن والملاحة ، وكذلك

العودة الى علم الفلك القديم . فحتى القرن الخامس عشر لم تكن السفن تغامر بالابتعاد عن الخطوط الساحلية للمحيط الأطلسي ، وذلك لأسباب منها أنه لم يكن هناك جدوى من ذلك ، ولكن السبب الأهم هو أنه لم يكن من المأمون المغامرة بدخول مناطق لم تكون فيها أية معالم توجه الملاح . ومن هنا فان استخدام البوصلة فتح آفاق البحار البعيدة ، ومنذ ذلك الحين أصبح في استطاعة المستكشفين عبور المحيطات بحثا عن أراض وطرق بحرية جديدة .

لقد كان العالم بالنسبة لإنسان العصور الوسطى حيزا ساكنا ، متناهيا ، محكم التنظيم . فلكل شيء فيه وظيفته المقدّرة : بدءاً من النجوم التي ينبغي أن تسير في فلكها ، حتى الانسان الذي يتعين عليه أن يعيش ملتزما المركز الاجتماعي الذي ولد فيه . غير أن عصر النهضة قد زعزع بجرأة أركان هذه الصورة الهادئة المسالمة .

وظهر اتجاهان متعارضان كانت نتيجتهما تكوين نظرة جديدة الى العالم . فمن جهة ، أصبحت هناك ثقة أكبر بقدرة الانسان وسعة حيلته ، بحيث أصبح الانسان يحتل الآن المكانة الرئيسية على المسرح . ولكن في الوقت ذاته اصبح مركز الانسان في الكون أقل سيطرة ، لأن المكان اللانهائي بدأ يمارس تأثيره في خيال الفلاسفة . وتظهر بوادر هذه الآراء في كتابات الكردينال الألماني نيكولاس كوزانوس Nicolas Cusanus (١٤٠١ - ١٤٦٤) ، وفي القرن التالي أدمجت هذه الآراء في النظام الكبرنيكي .

وبالمثل حدثت عودة إلى الرأي القديم لفيثاغورس وأفلاطون ، وهو الرأي القائل إن العالم مبني على أساس نموذج رياضي . كل هذه التأملات قلبت النظام القائم للأشياء رأسا على عقب ، وهدمت السلطات القديمة الراسخة في الميدانين الكنسي والعلماني . وقد

حاولت الكنيسة تطويق انتشار البدع الجديدة ، ولكن دون نجاح كبير . ومع ذلك يحسن بنا أن نذكر أن محاكم التفتيش استطاعت حتى عام ١٦٠٠ ، أن تدين جوردانو برونو Giordano Bruno وتحكم عليه بالموت حرقا . وهكذا عاد كهنة النظام القائم إلى ارتكاب ما كانوا يقترفونه في أحيان كثيرة من قبل ، اذ دفعهم خوفهم من الفتنة إلى إصدار حكم وحشي على من يجرؤ على أن يكون مختلفا . غير أن هذا الحكم ذاته كشف عن مدى ضعف الموقف الذي كان يُفترض انه يدعمه . اما في الميدان السياسي فقد بدأت مفاهيم جديدة للسلطة تتطور تدريجياً ، وأخذ يضيق بالتدريج نطاق سلطة الحكام الوراثيين.

على أن الانقسام الذي أحدثته حركة الاصلاح الديني لم يكن تطورا مفيدا في كافة جوانبه . فربما اعتقد المرء أن ظهور مذاهب دينية متعددة قد يقنع الناس أخيرا بأن الإله الواحد يمكن أن يعبد بطرق عديدة متباينة ، وهذا بالفعل هو الرأي الذي كان قد دعا اليه كوزانوس Cusanus قبل ظهور حركة الاصلاح الديني . ولكن الذي حدث بالفعل هو أن أذهان الناس المتدينين عندئذ لم تستخلص هذه النتيجة الواضحة .

وبطبيعة الحال فان النهضة الأوروبية لم تبدأ بوصفها يقظة مفاجئة من ماض كانت فيه معرفة القدماء راقدة في سبات عميق . بل لقد رأينا ان بعض آثار التراث القديم ظلت باقية طوال العصور الوسطى . فالتاريخ ، ببساطة ، لا يتجزأ بخطوط تقسيم حادة من هذا النوع . ومع ذلك فان مثل هذه التمييزات تكون مفيدة اذا عولجت بعناية . وعلى ذلك ، فاذا كان من المشروع التحدث عن عصر نهضة إيطالي ، فإن هذا يعني وجود بعض الاختلافات الواضحة بين الماضي السائد في العصور الوسطى وبين العصر الحديث . فهناك مثلا تضاد واضح بين مؤلفات المدرسيين الكنسية

والمؤلفات العلمانية المكتوبة باللغات القومية ، التي بدأت تظهر في القرن الرابع عشر . والواقع ان هذا الإحياء الأدبي قد سبق الحركة الإنسانية التي بُعثت فيها معرفة المصادر الكلاسيكية من جديد . ولقد كانت المؤلفات الجديدة تستخدم لغات الشعوب أداةً للتوصيل ، وبذلك أصبح الاقبال عليها أوسع بكثير من الإقبال على كتابات أهل العلم ، الذين احتفظوا باللاتينية بوصفها وسيلتهم للتعبير .

وهكذا ففي الفترة التي نتحدث عنها أخذ الناس يتحررون من قيود نظرة العصور الوسطى في كافة الميادين . وكانت المصادر التي استُلهمت اولا ، هي الاهتمامات الدنيوية التي تزايدت في ذلك العصر ، وبعد ذلك أصبحت تكمن في نظرة الى الماضي القديم أضفت عليه صبغة مثالية . وبطبيعة الحال فان تصور العصور القديمة الذي تكوّن في ذلك الوقت قد شوهته الى حد ما حماسة جيل أعاد اكتشاف الاستمرارية في تاريخه . وظلت هذه الرؤية الأقرب الى الرومانتيكية سائدة حتى القرن التاسع عشر . ولا جدال في أن ما لدينا الآن من معرفة بهذه الأمور أفضل بكثير مما كان لدى فناني عصر النهضة وكتّابه .

ولقد أصبحت لحركة النهضة في إيطاليا ، وهي البلد الذي كانت فيه آثار الحضارة القديمة تقدم رموزاً ملموسة للعصور الماضية ، ركيزة أقوى مما اصبح لها فيما بعد في البلاد الواقعة شمال الألب . كانت ايطاليا عندئذ منقسمة من الوجهة السياسية ، على نحو يشبه الى حد بعيد ما كان موجوداً في اليونان القديمة . ففي شمال إيطاليا كانت توجد عدة مدن يؤلف كل منها دولة ، وفي الوسط كانت منطقة حكم البابا ، وفي الجنوب مملكة نابولي وصقلية . وكانت أقوى مدن الشمال هي ميلانو والبندقية وفلورنسة . وكانت هناك نزاعات دائمة

بين دويلات ، فضلا عن صراعات بين الفئات المتنافسة داخل كل مدينة . وعلى الرغم من أن المؤامرات الفردية وتبادل الأخذ بالثأر كانت تتم ببراعة وقسوة هائلة ، فان البلد ككل لم يلحق به ضرر كبير ، اذ كان النبلاء وحكام المدن يحارب بعضهم بعضا بمساعدة مرتزقة محترفين كان هدفهم هو المحافظة على حياتهم . على أن حالة الاسترخاء هذه قد طرأ عليها تغير حاسم عندما أصبحت إيطاليا ميدانا للمعارك بين ملك فرنسا والامبراطور . ومع ذلك فإن إيطاليا كانت منقسمة على نفسها إلى الحد الذي حال بينها وبين ضم صفوفها من أجل مواجهة الغزو الخارجي . وهكذا ظلت البلاد منقسمة ، خاضعة الى حد بعيد للسيطرة الأجنبية . ولقد كان النصر حليف آل هابسبورج في الصراعات المتكررة بين فرنسا والامبراطورية . وظلت نابولي وصقلية أسبانية ، على حين أن الأراضي الواقعة تحت سيطرة البابا ظلت تتمتع باستقلال يحترمه الآخرون . وأصبحت ميلانو ، وهي معقل حصين لجماعة الجويلفGuelf ، تابعة لأسرة هابسبورج الأسبانية عام ١٥٣٥ . وكان لأهل البندقية مركز خاص الى حد ما ، وذلك لأسباب منها أنهم لم يعانوا أية هزيمة على أيدي البرابرة ، ومنها ارتباطاتهم البيزنطية . وكانوا قد اكتسبوا قوة وثراء عن طريق الحروب الصليبية ، وبعد أن هزموا منافسيهم في جنوا ، سيطروا على التجارة في كافة أرجاء البحر المتوسط . وعندما استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية عام ١٤٥٣ ، بدأت البندقية تتدهور ، وكان مما عجل بذلك كشف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند واكتشاف العالم الجديد .

ولقد كانت مدينة فلورنسة هي أهم مدينة حملت لواء حركة النهضة . فلم يسبق لأية مدينة ، باستثناء اثينا ، أن أنجبت مثل هذه الكوكبة اللامعة من الفنانين والمفكرين ، اذ كان دانتي وميكل انجلو

وليوناردو دافنشي وغيرهم كثيرون،من أهل فلورنسة ، وكذلك كان جاليليو فيما بعد . وبعد فترة ادت مشاكل فلورنسة الداخلية ، التي كانت سببا في نفي دانتي ، الى استيلاء آل مديتشي Medici على الحكم ، وظلت أسرة التجار النبلاء هذه تحكم المدينة طوال ما يربو على ثلاثة قرون منذ عام ١٤٠٠ ، باستثناء فترات متقطعة قصيرة .

أما بالنسبة الى البابوية فكان لعصر النهضة تأثير مزدوج . فمن جهة أبدى البابوات اهتماما مستنيرا بالجهود العلمية لباحثي الحركة الإنسانية ، وأصبحوا من كبار رعاة الفنون . وعلى الرغم من أن ادعاءات البابوية المتعلقة بالسلطة الزمنية كانت مستمدة من منحة قنسطنطين المزيفة ، فان البابا نيكولاس الخامس (١٤٤٧ ـ ١٤٥٥) كان شديد الإعجاب بلورنتسو ڤالا Lorenzo Valla ، الذي كشف التزوير وكان يعتنق آراء اخرى غير مألوفة . وهكذا عين هذا الأديب المدقق أمينا لمكتب البابا على الرغم من آرائه الخارجة عن إطار الكنيسة . على ان هذا التخفيف من معايير الإيمان ادى الى ظهور اهتمامات دنيوية أفقدت البابوية قدرا كبيرا من تأثيرها الروحي . وكانت الحياة الشخصية لرجال مثل البابا اسكندر السادس (١٤٩٢ ـ ١٥٠٣) بعيدة عن تلك التقوى المتوقعة من ممثل الرب على الأرض . وفضلا عن ذلك فان الأطماع الدنيوية لبابوات القرن السادس عشر قد استنزفت مبالغ كبيرة جُلبت من الخارج . كل هذا أدى الى سخط واستياء بلغ ذروته في حركة الاصلاح الديني .

وفي الفلسفة ، يمكن القول بأن حركة النهضة الإيطالية لم تأت ، عموما ، بأعمال كبرى . فقد كانت تلك فترة إعادة كشف للمنابع ، لا تأمل فلسفي واسع النطاق . وأدت اعادة دراسة افلاطون ، بوجه خاص ، الى تحدي النزعة الأرسطية السائدة في المدارس . وشهدت فلورنسة في عهد كوزيمودي مديتشي افتتاح اكاديمية فلورنسة في أوائل

القرن الخامس عشر . وكان هذا المعهد منحازا لأفلاطون على خلاف الجامعات القائمة . ويمكن القول بوجه عام إن جهود الباحثين الإنسانيين قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر .

وعلى الرغم من أن حركة النهضة قد حررت الناس من جمود الكنيسة وتصلب معتقداتها ، فانها لم تنقذهم من مختلف ضروب الخرافة القديمة . فقد اكتسب التنجيم ، الذي كانت الكنيسة تحاربه دائما ، شعبية واسعة ، وانتقلت عدواه من الجهلة إلى المتعلمين ايضا . اما السحر فكان الاعتقاد به واسعا بدوره ، وأحرق مئات من الأبرياء ذوي الأطوار الغريبة وهم أحياء بتهمة ممارسة السحر . وبطبيعة الحال فان اصطياد السحرة[1] ليس أمرا مجهولا حتى في أيامنا هذه ، وان لم يعد الاسلوب المتبع هو حرق الضحية . وقد اقترن ربط التعصب والجمود الفكري الموروث عن العصور الوسطى بضياع هيبة معايير السلوك وقواعده السائدة . وكان هذا ، بالإضافة إلى أسباب اخرى ، هو الذي حال دون اكتساب إيطاليا شكلا من أشكال التكامل القومي في وجه الأخطار الأجنبية الآتية من الشمال . فقد كان العصر حافلا بالمؤتمرات الغادرة والغش المتبادل ، ووصل ارتقاء ذلك الفن الرفيع ، فن التخلص من المنافسين والأعداء ، الى مستوى لا نظير له من اكتمال الصنعة . وفي مثل هذا الجو من الخداع

---

(١) يدل التعبير الانجليزي Witch - hunting على ما هو أكثر من تصيد المشتغلين بالسحر . اذ يعبر عن تلك الممارسات الاضطهادية التي تقوم بها بعض السلطات ضد الأبرياء بعد تلفيق تهم ظالمة لهم ، كما كان يحدث في امريكا المكارثية مثلا ، وهو ما حدث لرسل نفسه خلال بعض فترات حياته ، تماما كما كانت تهمة ممارسة السحر توجه في عصر النهضة لأناس أبرياء من أجل التخلص منهم .

(المترجم)

وانعدام الثقة يستحيل أن يتولد أي شكل قابل للاستمرار من اشكال التعاون السياسي .

وفي ميدان الفلسفة السياسية ، أنجبت النهضة الايطالية شخصية بارزة ، هي شخصية نيكولو ماكيافيلي Niccolo Machiavelli (١٤٦٩ - ١٥٢٧) ، الذي كان ابنا لمحام من فلورنسة . وقد بدأ اشتغاله بالسياسة عام ١٤٩٤ ، عندما طُردت اسرة مديتشي من فلورنسة . في هذا الوقت خضعت المدينة لتأثير سافونارولا Savonarola المصلح الدومنيكاني الذي تصدى للرذيلة والفساد المنتشريْن في عصره . وقد دفعه حماسه الشديد الى التصادم مع اسكندر السادس ، البابا الذي ينتمي الى اسرة بورجيا ، فأعدم حرقا في عام ١٤٩٨ . وكان من الضروري ان تثير هذه الأحداث أفكارا عن طبيعة السلطة والنجاح السياسي . وقد كتب ماكيافيلي فيما بعد يقول ان الأنبياء غير المسلحين يخفقون دائما ، وضرب مثلا بسافونارولا . وخلال الوقت الذي ظلت فيه اسرة بورجيا منفية ، كانت فلورنسة جمهورية ، وظل ماكيافيلي يحتل منصبا عاما حتى عودة الأسرة الى الحكم في عام ١٥١٢ . ولما كان قد عارض هذه الأسرة طوال الفترة السابقة ، فقد أصبح بعد عودتها غير مرغوب فيه . فأُرغم على اعتزال الحياة العامة ، وكرس حياته منذ ذلك الحين للكتابة في الفلسفة السياسية وما يتصل بها من موضوعات . ولم تنجح المحاولة التي بذلها لاستمالة ال مديتشي مرة أخرى عن طريق إهداء كتابه المشهور « الأمير » الى لورنتسو الثاني في عام ١٥١٣ . وقد توفي ماكيافيلي سنة ١٥٢٧ ، وهي السنة التي قام فيها مرتزقة الامبراطور شارل الخامس باجتياح روما ونهبها .

ولقد كان الكتابان الكبيران اللذان ألفهما ماكيافيلي في السياسة هما

« الأمير » و « الخطابات Discourses » . ويأخذ الأول منهما على عاتقه مهمة دراسة الوسائل التي تُكتسب بها القوة الاستبدادية ويتم بها المحافظة عليها ، على حين ان الثاني يقدم دراسة عامة للسلطة وممارستها في ظل مختلف انواع الحكم . ولا تنطوي التعاليم التي يقدمها كتاب « الامير » على أية محاولة لتقديم نصيحة خالصة الى الحاكم تبين له كيف يكون حاكما فاضلا . بل ان الكتاب يعترف بأن هناك ممارسات شريرة تؤدي الى اكتساب السلطة السياسية . وكان هذا هو السبب في اكتساب لفظ « الماكيافيلي » معناه الشرير المذموم . ولكن ينبغي القول ، انصافا لماكيافيلي ، أنه لم يكن يدعو إلى الشر من حيث هو مبدأ . فقد كان ميدان بحثه يقع خارج نطاق الخير والشر ، شأنه في ذلك شأن أبحاث عالم الفيزياء النووية . وكانت الحجة التي يعرضها هي أنك اذا أردت اكتساب السلطة فعليك أن تكون قاسيا بلا رحمة . اما مسألة ما اذا كان هذا خيرا أم شرا ، فهي مسألة اخرى تماما ، لا شأن لماكيافيلي بها . وفي استطاعة المرء ان يعيب عليه عدم إبدائه اهتماما كافيا بهذه المسألة،ولكن لا معنى لإدانته بسبب دراسته لسياسة القوة كما كانت موجودة فعلا . ذلك لأن ما يقدمه كتاب « الأمير » لا يعدو أن يكون تلخيصا للممارسات التي كانت شائعة في ايطاليا خلال عصر النهضة .

ولقد أوفد ماكيافيلي ، خلال اشتغاله بالوظائف العامة في خدمة جمهورية فلورنسة ، في عدد من المهام الدبلوماسية المتنوعة التي أتاحت له فرصة كبيرة لكي يدرس عن كثب خفايا التآمر السياسي . وقد تعرف خلال عمله الدبلوماسي عن قرب الى تشيزاري بورجيا Cesare Borgia ، ابن اسكندر السادس ، الذي لم يكن يقل نذالة عن أبيه . وقد خطط تشيزاري بورجيا ببراعة وجرأة هائلة لتأمين مركزه عندما يأتي اليوم الذي يموت فيه أبوه . فتم التخلص من

أخيه ، الذي كان يعترض سبيل هذه الطموحات . ومن الناحية العسكرية ساعد تشيزاري أباه على توسيع الممتلكات البابوية ، وصمم فيما بعد على الاحتفاظ بهذه الأقاليم لنفسه . اما بالنسبة الى الخلافة على منصب البابا ، فكان لا بد من عمل كل شيء حتى يشغل هذا المنصب واحد من أصدقائه . وقد كشف تشيزاري بورجيا عن براعة منقطعة النظير ، وعن دهاء ديبلوماسي فائق ، في السعي الى تحقيق هذه الأهداف ، فكان تارة يتظاهر بالصداقة ، وتارة يسدد ضربة الموت . وبطبيعة الحال فمن المستحيل سؤال ضحايا هذه الممارسات السياسية عن مشاعرهم ، ولكن أغلب الظن انهم لو نظروا الى الأمر بتجرد لأبدوا إعجابهم ببراعة بورجيا المؤكدة ، فهكذا كان مزاج العصر . وفي النهاية أخفقت خططه لأنه كان هو ذاته مريضا عندما مات أبوه في عام ١٥٠٣ . وكان خليفة أبيه على عرش البابوية هو يوليوس الثاني ، الذي كان عدوا لدودا لآل بورجيا . ولو سلمنا بالأهداف التي توخاها تشيرازي بورجيا لكان من واجبنا أن نعترف بأنه سعى إليها باقتدار ،ومن أجل هذا كال له ماكيافيلي المديح . فهو في « الأمير » يثني عليه بوصفه نموذجا لغيره ممن يطمحون إلى السلطة . ولا شك ان المعايير العامة السائدة في ذلك العصر هي التي جعلته ينظر إلى ممارسات كهذه على انها شيء يمكن الدفاع عنه . اما في الفترة الواقعة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر فلم يكن من الممكن ، على وجه العموم ، التغاضي عن مثل هذه الأساليب الممعنة في القسوة ، او لم تكن تمتدح علنا على الأقل . ولكن القرن العشرين أنجب مرة اخرى عددا من القادة السياسيين المنتمين الى التراث المعروف لدى ماكيافيلي .

ومنذ عام ١٥١٣ حتى عام ١٥٢١ اعتلى العرش البابوي « ليوالعاشر » الذي كان ينتمي الى أسرة مديتشي . ولما كان ماكيافيلي

يحاول عندئذ استمالة هذه الأسرة ، فقد تجنب في كتاب « الأمير » ان يخوض في موضوع السلطة البابوية ، مكتفيا ببعض العبارات السطحية ذات المسحة الدينية.ولكنه يتخذ في كتاب « الخطابات » موقفا نقديا أقوى تجاه البابوية ، ويصطبغ موقفه كله هنا بصبغة أخلاقية أوضح . فهو يبحث في انماط اصحاب السلطة حسب ترتيب قيمتهم ، بادئا بمؤسسي العقائد الدينية ومنتهيا بالطغاة . وقد نظر إلى وظيفة الدين في الدولة نظرة برجماتية (عملية) . فليس مهما على الاطلاق ان تكون العقيدة صحيحة او باطلة ، ما دامت تساعد على إضفاء قدر من التماسك الاجتماعي على الدولة . وبالطبع فان اضطهاد المارقين أو أصحاب البدع يصبح له ما يبرره تماما في ظل رأي كهذا . أما الكنيسة فإنه يهاجمها لسببين : الأول هو أن أسلوب الحياة غير الفاضل الذي يحياه كثير من قساوستها قد زعزع الثقة الشعبية في الدين ، والثاني هو ان الاهتمامات الدنيوية والسياسية للبابوية كانت عقبة في وجه الوحدة الوطنية الإيطالية . ولنلاحظ في هذا الصدد أن هذا يتمشى تماما مع اعترافه بأن البابوات السياسيين قد تصرفوا ، في سعيهم إلى تحقيق أهدافهم الخاصة ، ببراعة فائقة.وعلى حين ان كتاب « الأمير » لم يكن له شأن بالغايات ، فان كتاب « الخطابات » كان أحيانا يوليها اهتمامه .

وفيما يتعلق بالمعايير الاخلاقية التقليدية ، يبين كتاب « الأمير » صراحة أن الحكام ليسوا مقيدين بها . فما لم تتطلب المصلحة إطاعة القوانين الاخلاقية ، فان في استطاعة الحاكم ان يخرج عنها كلها . بل ان من واجبه ان يفعل ذلك في كثير من الأحيان اذا ما شاء ان يظل في السلطة . وعليه في الوقت ذاته ان يبدو في نظر الآخرين فاضلا . وبفضل هذه الازدواجية وحدها يستطيع الحاكم أن يحتفظ بموقعه .

ويعرض ماكيافيلي في المناقشة العامة لكتاب « الخطابات » نظرية

الضوابط والتوازنات . فلا بد أن تكون لكافة فئات المجتمع سلطة دستورية ما حتى تستطيع هذه الفئات أن تمارس فيما بينها قدراً من الرقابة المتبادلة . وترجع هذه النظرية الى محاورة « السياسي » عند أفلاطون ، وقد أصبحت لها مكانة بارزة بفضل جون لوك في القرن السابع عشر ، وبفضل مونتسكيو في القرن الثامن عشر . وهكذا فان ماكيافيلي كان له تأثيره في نظريات الفلاسفة السياسيين الليبراليين في العصر الحديث ، مثلما كان له تأثيره في ممارسات الحكام المستبدين المعاصرين . فالكثيرون يمارسون نظرية الازدواجية إلى المدى الذي توصلهم إليه ، وإن كانت لها حدودها التي لا تتعداها ، والتي لا يبحثها ماكيافيلي .

* * *

لقد استغرقت حركة النهضة ، التي اكتسحت ايطاليا خلال القرن الخامس عشر ، بعض الوقت لكي تمارس تأثيرها شمال جبال الألب . وقد طرأت على قوى الإحياء بعض التغيرات الهامة عندما انتشرت شمالا . من هذه التغييرات أن النظرة الجديدة ظلت في الشمال أمراً يهم اهل العلم والمعرفة وحدهم الى حد بعيد . بل إننا لو شئنا الدقة لما كان من حقنا أن نتحدث عن نهضة بمعنى البعث أو الإحياء ، اذ لم يكن يوجد في الشمال شيء كان موجوداً من قبل وأصبح من الممكن الآن ان يولد من جديد . وعلى حين ان تراث الماضي كان له معنى غامض ما في نظر الناس عامةً في الجنوب ، فإن تأثير روما في الشمال كان مؤقتا او غير موجود . وهكذا قاد الحركة الجديدة أهل العلم في المحل الأول، ومن ثم كان الإقبال عليها محدوداً بقدر ما . ولما كانت هذه الحركة الإنسانية الشمالية لا تستطيع التعبير عن ذاتها بنفس القوة في الميدان الفني ، فقد اتخذت في بعض جوانبها طابعا أكثر جدية . وفي النهاية كان انفصالها عن سلطة العصور

الوسطى اشد حدة وأكثر وضوحا مما حدث في إيطاليا . وعلى الرغم من أن كثيرا من باحثي الحركة الإنسانية لم يكونوا راضين عن الانشقاق الديني الذي أحدثته حركة الإصلاح ، فقد كان من المتوقع على نحو ما ، ان يحدث ذلك ـ إن حدث ـ في أعقاب حركة النهضة في الشمال .

ومنذ عصر النهضة أصبحت وظيفة الدين فى حياة الناس مختلفة كل الاختلاف على جانبي جبال الألب ففي ايطاليا كانت البابوية تمثل بمعنى ما الارتباط المباشر بماضي الامبراطورية الرومانية . أما عن ممارسة العقيدة ذاتها ، فقد أصبحت أقرب الى طابع النظام الرتيب المتكرر ، وجزءاً من الحياة العادية يتم أداؤه بنفس الطريقة غير المكترثة التي يتم بها الأكل أو الشرب . وحتى اليوم نجد الممارسة الدينية في إيطاليا مشوبة بهذا الطابع غير المتحمس ، إذا ما قورنت بنظائرها في البلاد الأخرى . وهكذا كان هناك سببان جعلا من المستحيل حدوث انشقاق تام عن التراث الديني الموجود : أولهما هو أن الكنيسة كانت بمعنى ما جزءاً من « المؤسسة » ، حتى لو كانت البابوية ، كما أشار ماكيافيلي ، عقبةً في طريق الوحدة الوطنية الايطالية . وثانيهما هو أن المعتقدات لم تكن تُعتنق بنفس الاقتناع العميق الذي كان يمكن أن يؤدي إلى تغيرات جذرية اذا اقتضى الأمر . أما رجال الحركة الانسانية في الشمال فكان لديهم اهتمام أصيل بالدين وبالإساءات التي أصبح يعاني منها . وهكذا كانوا في كتاباتهم الجدلية معادين بشدة للممارسات الهابطة التي كانت تقوم بها المستويات العليا في الكنيسة . ولنضف الى ما تقدم ذلك الشعور بالعزة الوطنية الذي لم يكن كبار رجال الدين الايطاليين يعملون حسابه دائما . فلم تكن المسألة مجرد حرص عام على تلك الأموال التي كانت تدفع من اجل إعاشة روما وتجميلها ، بل كانت ايضا

مسألة سخط مباشر على الطريقة المترفعة التي كان الايطاليون المرحون ينظرون بها الى النيوتونيين الأكثر جدية في الشمال .

كان أعظم شخصيات الحركة الإنسانية الشمالية هو إرازموس Erasmus من مدينة روتردام (١٤٦٦ - ١٥٣٦) . وكان والدا إرازموس قد توفيا قبل أن يبلغ العشرين ، فحال ذلك على ما يبدو بينه وبين الالتحاق مباشرة بالجامعة . وبدلا من ذلك أرسله الأوصياء عليه إلى مدرسة للرهبان ، والتحق عندما حان الوقت بدير أوغسطين في شتاين Steyn . وقد ولّدت هذه التجارب المبكرة لديه كراهية دائمة للنزعة المدرسية الصارمة الجامدة التي وقع في حبائلها . وفي عام ١٤٩٤ عينه أسقف كامبراي Cambrai سكرتيراً له ، وبذلك ساعده على التخلص من عزلة الرهبنة في شتاين . وتلت ذلك عدة زيارات لباريس ، ولكن الجو الفلسفي في السربون لم يكن مشجعا على اكتساب معرفة جديدة . ذلك لأن الفرق المتنازعة التي تدين بالولاء لتوما الاكويني ولوليام الاوكامي قد تناست أحقادها في مواجهة حركة الإحياء ، وأصبحت تقف صفا واحدا في مواجهة رجال النزعة الأنسانية .

وفي نهاية عام ١٤٩٩ قام بزيارة قصيرة لانجلترا ، حيث قابل كولت Colet ، والأهم من ذلك توماس مور Thomas More . وعند عودته الى القارة واصل دراسة اللغة اليونانية حتى بلغ فيها مستوى رفيعا . وعندما زار ايطاليا في عام ١٥٠٦ حصل على درجة الدكتوراه في تورينو ، ولكنه لم يجد هناك من يتفوق عليه في اليونانية . وفي عام ١٥١٦ أخرج أول نشرة للعهد الجديد باليونانية تظهر في المطبعة . أما عن كتبه فان أكثرها ذيوعا هو « امتداح الحماقة The Praise Of Folly » ، وهو كتاب ساخر ألفه في بيت مور في لندن عام ١٥٠٩ ، وكان العنوان اليوناني يتضمن تورية ساخرة على اسم مور . في هذا

الكتاب نجد ، إلى جانب قدر كبير من السخرية على حماقات البشر ، هجمات مريرة على وضاعة المؤسسات الكنسية وكهنتها . ولكن على الرغم من انتقاداته الصريحة ، فانه لم يعلن تأييده الصريح لحركة الاصلاح الديني عندما حان الوقت . فقد كان يؤمن بالرأي البروتستانتي المحض ، القائل إن الانسان يتصل بالله اتصالا مباشرا ، وان اللاهوت لا داعي له . ولكنه في الوقت ذاته رفض ان يُستدرج الى المنازعات الدينية التي نشأت في أعقاب حركة الاصلاح الديني ، وكان أكثر اهتماما بأعماله العلمية ونشر كتبه ، وأحس على أية حال بأن الانشقاق الذي حدث أمر مؤسف . ومع الاعتراف بأن امثال هذه الخلافات هي ، بقدر ما ، أمور سقيمة ، فقد كانت مشاكل يستحيل تجاهلها . وفي النهاية أعلن إرازموس تأييده للكاثوليكية ، ولكن أهميته عندئذ كانت قد بدأت تتضاءل ، واحتل المسرح رجل أقوى منه معدنا .

ولقد كان أبقى تأثير خلّفه إرازموس هو تأثيره في ميدان التعليم . والواقع أن الدراسة الانسانية ، التي كانت حتى عهد قريب تشكل لب التعليم الثانوي حيثما سادت وجهات النظر الأوروبية الغربية ، تدين بالكثير لجهوده الأدبية والتعليمية . أما في عمله من حيث هو ناشر فلم يكن يهتم دائما بالفحص النقدي الشامل للنصوص ، اذ كان يستهدف جمهوراً من القراء أوسع من المتخصصين الأكاديميين ، وفي الوقت نفسه لم يكتب باللغات المحلية ، بل كان على العكس حريصا على دعم مكانة اللغة اللاتينية .

أما في انجلترا فكان أبرز رجال الحركة الإنسانية هو السير توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) ، الذي انتقل وهو في الرابعة عشرة إلى اكسفورد حيث بدأ دراسة اللغة اليونانية . وكان ذلك يعد عندئذ نوعا من الانحراف عن الخط السوي ، ولا شك أن أباه قد نظر إليه بعين

الشك ، إذ كان يريده أن يسير في طريقه نفسه ، ومن ثم فقد جعله يدرس القانون . وفي عام ١٤٩٧ قابل إرازموس عندما زار هذا الأخير انجلترا لأول مرة . وأدى هذا الاتصال المتجدد بالمعرفة الجديدة الى تقوية اهتمام مور بدراساته اليونانية . وبعد وقت قصير مر بمرحلة من الزهد ، ومارس تقشف الطريقة الكارثوزية[1] Carthusian ، ولكنه تخلى في النهاية عن أفكار الرهبنة ، وذلك لأسباب قد يكون من بينها نصائح صديقه إرازموس بالابتعاد عنها . وفي عام ١٥٠٤ أصبح عضوا في البرلمان ، حيث برز بسبب وقوفه بصورة صريحة ومباشرة في وجه المطالب المالية لهنري السابع . وعندما مات الملك في عام ١٥٠٩ عاد مور إلى التفرغ لمهنته . ولكن سرعان ما استدعاه هنري الثامن لكي يمارس الوظائف العامة مرة أخرى ، وبمضي الوقت ارتقى الى أرفع المناصب ، فأصبح كبير المستشارين بدلا من ولزيWolsey بعد سقوط الأخير في عام ١٥٢٩ . ولكن بقاء مور في السلطة لم يدم طويلا . فقد كان معارضا لطلاق الملك من كاترين من أراجون Catherine of Aragon وإستقال من منصبه عام ١٥٣٢ . وقد أثار غضب الملك عليه عندما رفض قبول دعوة لحضور تتويج آن بولينAnne Boleyn . وعندما صدر قانون السيادة في عام ١٥٣٤ وجعل من الملك رئيسا للكنيسة الجديدة ، رفض مور أن يقسم اليمين . فأرسل إلى برج لندن ، وحوكم في عام ١٥٣٥ حيث أدين بتهمة الخيانة بسبب قوله إن البرلمان لا يملك أن يجعل من الملك رئيسا للكنيسة ، وحُكم عليه بالاعدام بسبب هذا الرأي . وهكذا لم يكن التسامح في الأمور السياسية سمة من سمات العصر .

---

(١) طريقة من طرق الرهبنة المسيحية ، أسسها القديس برونوBruno في فرنسا عام ١٠٨٤ ، وكانت تنذر نفسها للعيش بطريقة زاهدة بسيطة.

(المترجم)

كان مور كاتبا غزير الانتاج ، ولكن معظم كتاباته لا تكاد تُقرأ اليوم . وترتكز شهرته كلها على عمل خيالي سياسي يشتهر باسم « اليوتوبيا » ، وهو كتاب يعرض نظرية اجتماعية وسياسية تأملية ، تستلهم ، كما هو واضح ، جمهورية أفلاطون . ويتخذ هذا العمل شكل رواية لبحار أغرقت سفينته ، فعاش خمس سنوات في مجتمع الجزيرة هذا . وهو يحرص ، مثل أفلاطون ، على مشاعية التملك ، ويقدم لذلك نفس الأسباب . فحيثما تكون هناك ملكية خاصة ، لا يمكن أن يقوم احترام للصالح المشترك . وفضلا عن ذلك فإن الناس اذا امتلكوا الأشياء انقسموا على أنفسهم بقدر ما تختلف ثرواتهم . وتسلم « اليوتوبيا » مقدما بحقيقة أساسية ، هي أن الناس ينبغي أن يكونوا جميعا متساوين . ويترتب على ذلك أن الملكية الخاصة مفسدة ، ومن ثم لا ينبغي السماح بها . وعندما يأتي إلى أهل اليوتوبيا زائر يحدثهم عن المسيحية ، يكون السبب الأساسي لرضائهم عنها هو ذلك الطابع المشاعي لتعاليمها الخاصة بالملكيه .

ويصف مور تنظيم هذه الدولة المثلى بتفصيل كبير . فهناك عاصمة وثلاث وخمسون مدينة أخرى ، مبنية كلها على نفس النمط ، وبها مساكن متماثلة يستطيع أي واحد أن يدخل أيا منها . ذلك لأن عدم وجود ملكية خاصة يجعل السرقة أمرا لا معنى له . وتنتشر في الريف مزارع تدار كلها على نحو مماثل . أما عن الملبس ، فإن كل شخص يلبس نفس الملابس ، باستثناء تمييز مفيد ، وان كان ثانويا ، بين ملابس النساء المتزوجات وغير المتزوجات . وتتسم الملابس بأنها غير ملفتة للنظر ، وهي تظل دائما على ما هي عليه ، أما تقلبات الموضة » فلا يعرفها أحد . وتسير حياة العمل عند جميع المواطنين على نفس الوتيرة . فهم جميعا يشتغلون ست ساعات في اليوم ، ويعودون في الثامنة مساء ويستيقظون مرة أخرى في الرابعة صباحا . ويركز

أولئك الذين يملكون الاستعداد للمعرفة على جهودهم العقلية « ولا يقومون بأي عمل آخر » . ومن هذه الفئة تختار الهيئة الحاكمة . أما نظام الحكم فهو نوع من الديمقراطية النيابية عن طريق اقتراع غير مباشر . وينتخب رئيس الدولة مدى الحياة ، شريطة أن يحسن التصرف ، فإن لم يفعل كان من الممكن عزله . كذلك تخضع الحياة الاجتماعية لقواعد صارمة . أما عن العلاقات مع البلاد الأجنبية ، فانها تقتصر على الحد الأدنى الأساسي . ولا وجود للحديد في الدولة الفاضلة ، ومن ثم ينبغي استيراده . ويفرض التدريب العسكري على الرجال والنساء ، وان كانت الحرب لا تشن أبدا إلا دفاعا عن النفس ، أو مساعدةً لحلفاء أو أمم مضطهدة . ويتم القتال عن طريق مرتزقة كلما أمكن ذلك . ويتم انشاء صندوق من المعادن النفيسة عن طريق التبادل التجاري من أجل دفع أجور القوات المرتزقة في زمن الحرب . أما بالنسبة إلى أهل البلاد أنفسهم فانهم لا يحتاجون إلى المال ، وحياتهم متحررة من التعصب والتقشف . غير أن ثمة قيدا واحدا بسيطا . فالملحدون ، وان كان يسمح لهم باعتناق آرائهم دون تدخل ، لا يتمتعون بمركز المواطنين ، ولا يمكن أن يدخلوا الحكومة . وهناك عمال يشتغلون بالسخرة في الأعمال الوضيعة ، يجلبون من بين صفوف المحكوم عليهم في جرائم خطيرة ، أو من الأجانب الذين هربوا لكي يتجنبوا العقاب في بلادهم ذاتها .

ولا جدال في أن الحياة في مثل هذه الدولة ذات النظام المحكم ستكون مملة إلى حد لا يطاق . وتلك في الواقع سمة تشترك فيها كافة الدول المثلى . غير أن الشيء الذي يهمنا أكثر من غيره في معالجة مور لهذا الموضوع هو تلك النظرة التحررية الجديدة الى مسألة التسامح الديني . ذلك لان حركة الاصلاح الديني كانت قد هزت

المجتمع المسيحي في أوروبا وزعزعت موقفه المستسلم إزاء السلطة . وقد تحدثنا من قبل عن وجود شخصيات سبقت هذه الأحداث ودعت من قبلها إلى التسامح في الأمور الدينية . وحين أدت حركة الاصلاح الى انقسام ديني دائم في أوروبا ، كان من الضروري أن تسود فكرة التسامح بمضي الوقت . ذلك لأن البديل الآخر ، وهو الابادة والقمع بالجملة ، كان قد جُرِّب وتبين في النهاية أنه غير مجد . غير أن الفكرة القائلة إن من الواجب احترام المعتقدات الدينية للجميع كانت في القرن السادس عشر لا تزال غريبة إلى الحد الذي يكفي لجعلها مثيرة للانتباه .

ولقد كان من نتائج حركة الاصلاح الديني أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطا بالسياسة بصورة أوضح ، وكثيرا ما كان يقوم على أساس قومي ، كما هي الحال في انجلترا . ومن الواضح ان هذا ما كان يمكن أن يحدث لو ظل هناك مذهب ديني شامل هو وحده السائد . ولقد كان هذا الطابع السياسي الجديد للولاء الديني هو الذي انتقده مفكرون مثل مور عندما امتنعوا عن تأييد حركة الاصلاح . ولقد رأينا من قبل في حالة إرازموس كيف أنهم كانوا متفقين في الأساس على ضرورة إيجاد نوع من الاصلاح ، غير أنهم كانوا ينتقدون العنف والنزاع الحاد الذي اقترن بظهور عقيدة منفصلة كل الانفصال . ولا جدال في أنهم كانوا في ذلك على حق تماما . ولقد ظهر الطابع القومي للانقسام الديني في انجلترا بوضوح تام ، إذ كانت الكنيسة التي أقيمت حديثا تصلح تماما لكي تكون جزءا من الاطار السياسي للجهاز الحكومي . وفي الوقت ذاته لم يكن الانفصال في بعض جوانبه بنفس العنف الذي كان عليه في البلاد الأخرى ، إذ كان هناك تراث قديم العهد من الاستقلال النسبي عن روما . ومنذ أيام وليام الفاتح أصر هذا الحاكم على أن يكون له صوته

في تعيين أصحاب المناصب الكنسية . وما زال الاتجاه المضاد لروما في الكنيسة الجديدة باقيا في بريطانيا حتى اليوم ، متمثلا في المحافظة على وراثة العرش بين البروتستانت ، كما أنه ظل قائما في الولايات المتحدة حتى عام ١٩٦٠ في ذلك القانون غير المكتوب الذي لم يكن يسمح لأي شخص تابع للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأن يكون رئيسا للجمهورية [١] .

لقد رأينا انه كان هناك ، قبل أن تهب عاصفة حركة النهضة ببضعة قرون ، تغير تدريجي في المناخ الثقافي هدم الآراء القديمة عن سيطرة الكنيسة . اما الأسباب التي أدت الى هذا التغيير الثوري فهي متنوعة ومتشابكة . فعلى السطح الخارجي يبدو الأمر كما لو كان تمردا على سلطة رجال الدين في التدخل بين الله والانسان . غير أن هذا المبدأ السليم (مبدأ عدم التدخل) ما كان ليشق طريقه وحده لو لم تكن الكنيسة ذاتها قد لفتت أنظار الناس ، بمفاسدها ، الى التباين الشديد بين ما تعظهم به ومسلكها الفعلي . ففي كثير من الأحيان كان رجال الكنيسة يملكون أراضي واسعة . وما كان هذا ليعد في ذاته أمرا مذموما لو لم يكن من الصعب التوفيق بين تعاليم المسيح وبين السلوك الدنيوى لكهنته . أما عن مسائل المعتقدات الدينية ، فإن أوكام كان قد قال من قبل ان المسيحية يمكن أن تسير في طريقها بغير السيطرة الجامحة لأسقف روما . وهكذا فإن جميع عناصر الاصلاح الشامل للحياة الدينية للعالم المسيحي كانت موجودة بالفعل في إطار الكنيسة . ولم يتطور السعي الى الاصلاح بحيث يصبح انقساما حاسما ، في النهاية ، الا نتيجة لعوامل سياسية .

---

(١) السبب في تحديد تاريخ ١٩٦٠ هو أنه العام الذي انتُخب فيه جون كيندي رئيسا للولايات المتحدة ، وهو اول رئيس كاثوليكي في تاريخها .

(المترجم)

كان المستوى الثقافي لرجال الاصلاح ذاتهم أقل من علماء الحركة الانسانية الذين مهدوا لهم الطريق . غير أنهم كانوا يملكون تلك الحماسة الثورية التي يجد المفكرون الناقدون في كثير من الأحيان صعوبة في إبدائها . ولقد كان مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) راهبا أوغسطينيا ومعلما للاهوت وأثارت فيه تلك الممارسة الهابطة ،أعني بيع صكوك الغفران ، استياء اخلاقيا عارما ، كما حدث للكثيرين غيره .

وفي عام ١٥١٧ خرج نشاطه الى العلن ، ونادى بالقضايا الخمس والتسعين المشهورة ، التي سجلها في وثيقة علقها على باب كنيسة قلعة ڤتنبرج Wittenberg . ولم يكن في ذهنه ، حين تحدى السلطة الكنسية العليا في هذه النقطة ، أن يقيم مذهبا دينيا جديدا . غير أن هذه المسألة الشائكة كانت تثير مشكلة سياسية كاملة ، هي الحصص المالية الضخمة التي كانت تُدفع لدولة أجنبية . وعندما حرق لوثر علنا المرسوم البابوي بطرده من الكنيسة في عام ١٥٢٠ ، لم تعد المسألة تقتصر على الاصلاح الديني ، اذ بدأ الأمراء والحكام الالمان يتخذون موقفا،وأصبحت حركة الاصلاح ثورة سياسية للالمان ضد سلطة البابا الأشد خفاء .

وبعد مجلس ڤرمز [1] Worms في عام ١٥٢١ ، ظل لوثر مختفيا لمدة عشرة أشهر ، وأعاد كتابة العهد الجديد باللغة الشعبية . ويمكن القول إن هذا العمل ، من حيث هو وثيقة أدبية ، كان له بالنسبة إلى الألمان نفس التأثير الذي كان للكوميديا الالهية بالنسبة الى الايطاليين . وقد ساعد على أية حال على انتشار كلمات الانجيل على أوسع نطاق بين الناس ، وأصبح في استطاعة أي شخص قادر على

---

(١) كان مجلس ڤرمز قد عقد اجتماعا لممثلي الولايات الالمانية دعا اليه الامبراطور شارل الخامس لبحث قضية مارتن لوثر في مدينة ڤرمز . وقد اصدر الاجتماع مرسوما يندد بآراء لوثر .
(المترجم)

القراءة ان يدرك الآن وجود تباين شاسع بين تعاليم المسيح والنظام الاجتماعي القائم . وكان هذا العامل بالذات ، مضافا إليه النظرة البروتستانتية الجديدة الى الانجيل على انه السلطة الوحيدة ، هو الى حد بعيد الأساس المعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين في عام ١٥٢٤ . غير أن لوثر لم يكن مصلحا ديمقراطيا ، وأعلن بصراحة وقوفه ضد أولئك الذين تحدوا أسيادهم السياسيين ، ذلك لأنه ظل في تفكيره السياسي يتأمل الأمور بمنظور العصور الوسطى . وقد اقترنت الثورة بقدر كبير من العنف والقسوة من جميع الأطراف ، وسُحقت في النهاية بوحشية . وأدت هذه المحاولة الفاشلة للثورة الاجتماعية الى إضعاف قوة الدفع الأصلية للعقيدة الاصلاحية الى حد ما . ولقد جاء لفظ « البروتستانت » ذاته من نداء أصدره مؤيدو الاصلاح الديني واحتجوا فيه (Protested) على محاولة الامبراطور ان يعيد العمل في عام ١٥٢٩ باحكام « مجلس ثرمز » ، الذي كان قد أعلن أن المصلح وأتباعه خارجون عن القانون ، غير أن هذا الاجراء ظل موقوفا حتى عام ١٥٢٦ . أما الآن فقد أصبح لوثر مرة أخرى مطاردا في الامبراطورية ، ومن ثم لم يحضر مجلس آوجسبرج Augsburg في عام ١٥٣٠ . غير أن الحركة البروتستانتية كانت قد اصبحت في ذلك الحين أقوى من أن تُسحق ، وفي عام ١٥٣٢ اضطر الامبراطور كارها، بموجب اتفاقية الصلح الديني في نورمبرج ، الى اعطاء ضمانات لأولئك الذين يريدون ممارسة عقيدتهم الجديدة بحرية .

وقد انتشرت الحركة الاصلاحية الجديدة بسرعة في الأراضي الواطئة ، وفي فرنسا وسويسرا . وكان أقوى الاصلاحيين تأثيرا بعد لوثر هو جان كالفان Jean Calvin (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) ، وهو فرنسي استقر به المقام في جنيف ، وتحول إلى الحركة الاصلاحية وهو في أوائل العشرينات من عمره ، ثم أصبح منذ ذلك الحين الرائد

الروحي للبروتستانتية في فرنسا والاراضي الواطئة . والكلفينية مذهب ذو نزعة أوغسطينية ، ومن ثم فهي أشد صرامة وتصلبا من اللوثرية التبشيرية . وتتغلغل فيها بقوة المثل العليا التطهيرية (البيوريتانية) ، كما تذهب إلى أن الخلاص مسألة مقدَّرة مقدما . ولقد كانت تلك إحدى السمات الأقل جاذبية للاهوت المسيحي ، وقد أحسنت الكنيسة الرومانية صنعا بتبرئها من هذه الفكرة . غير أن الفكرة لا تؤدي عمليا إلى تلك الأضرار التي ربما بدت لها لأول وهلة ، ما دام لدى كل شخص الحرية في أن يعتبر نفسه واحدا من المصطفين المختارين .

ولقد شهدت فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر حروبا دينية مزقتها بين الهوجنوتHuguenots الاصلاحيين وبين الكاثوليك . وكما كانت الحال في ألمانيا ، فإن أسباب هذه القلاقل لم تكن دينية خالصة ، بل كانت اقتصادية جزئيا . ونستطيع أن نقول بعبارة أدق إن العوامل الدينية والاقتصادية كانت سويا من أعراض التغييرات العامة التي تميزت بها مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . ذلك لأن العقيدة الاصلاحية وسماتها التطهيرية (البيوريتانية)تسير جنبا إلى جنب مع ظهور التجارة الحديثة . ولقد هدأت النزاعات الدينية في فرنسا لبعض الوقت نتيجة لمرسوم التسامح الذي اعلن في نانتNantes عام ١٥٩٨ . ولكن عندما ألغى المرسوم في عام ١٦٨٥ ، هاجرت أعداد كبيرة من الهوجنوت من موطنها الأصلي واستقرت في انجلترا وألمانيا .

ونظرا إلى أن البروتستانتية لم تكن عقيدة عالمية ، فقد كانت تحتاج إلى حماية السياسيين من رؤساء الدول ، الذين كانوا يميلون إلى أن يصبحوا رؤساء لكنائسهم القومية أيضا . وكانت تلك نعمة في ثوب نقمة ، إذ إن رجال الكنيسة البروتستانت ، الذين كانوا يفتقرون إلى

سلطة نظرائهم الرومان الكاثوليك ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان يقلون عنها تعصبا وتزمتا ، لم تكن لديهم القدرة المطلقة على إلحاق قدر كبير من الأذى . وفي النهاية أدرك الناس أن المنازعات الدينية عقيمة وغير حاسمة ، ما دام كل من الطرفين كان عاجزا عن القضاء على الآخر . ومن هذا الادراك السلبي ظهر التسامح الديني الفعلي بمضي الوقت .

أما في داخل الكنيسة الرومانية ذاتها ، فقد ظهرت حركة إصلاحية جديدة في أواسط القرن السادس عشر ، تركزت على جماعة الجزويت ، التي أسسها إجناثيوس من لويولا Ignatius of Loyola (١٤٩١ - ١٥٥٦) ، واعتُرف بها رسميا في عام ١٥٤٠ . وقد نُظمت هذه الجمعية الجزويتية على أسس عسكرية ، تأثر فيها لويولا بعمله السابق كجندي . أما من حيث العقيدة فكان الجزويت يعارضون التعاليم الأوغسطينية التي أخذ بها البروتستانت ، ويؤكدون حرية الارادة قبل كل شيء وكانت أنشطتهم العملية منصبة على العمل التبشيري، والتعليم ، واستئصال شأفة البدع والهرطقات.

وعلى حين أن الحركة الانسانية في الشمال قد أدت الى قصور جديد للمسيحية ، فإن المفكرين الانسانيين الايطاليين لم يكونوا يهتمون كثيرا بالدين . فقد كانت الكاثوليكية في إيطاليا عندئذ ، كما هي الآن، جزءا من الحياة اليومية لا يتغلغل بعمق في ضمير الانسان ، وكان الدين ، بمعنى ما ، يقوم بدور أقل في حياتهم ، وكان قطعا أقل قدرة على إثارة مشاعرهم . وفضلا عن ذلك فنظرا إلى ان روما كانت محور الهرم الديني ، فإن الكاثوليكية الرومانية لم يكن من الممكن أن تجرح الكبرياء الوطني للايطاليين . ويمكن القول إن الكاثوليكية كانت، بصورة حقيقية جدا ، أثرا باقيا من آثار مبدأ عبادة الدولة كما كان موجودا في أيام الامبراطورية القديمة . وما زالت سيطرة النفوذ

الايطالي في حكومة كنيسة روما قائمة إلى الآن .

وهناك عامل كانت له أهمية أعظم بكثير في تفكير رجال الحركة الانسانية الايطاليين ، هو تجدد الاهتمام بالتراث الرياضي للفيثاغوريين وأفلاطون . اذ بدأ التأكيد ينصب مرة أخرى على التركيب العددي للعالم ، وبذلك حل محل التراث الارسطي الذي كان قد طغى عليه . وكان ذلك واحدا من التطورات الرئيسية التي أدت إلى ذلك الاحياء الرائع للبحث العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ولم يظهر ذلك بوضوح في أي مكان بقدر ما ظهر في عمارة عصر النهضة الايطالية نظريا وتطبيقيا ، إذ كانت هذه العمارة ترتبط مباشرة بالتراث الكلاسيكي القديم ، وخاصة كما حددت معالمه أعمال فتروفيوس VITRUVIUS ، المعماري الروماني المنتمي إلى القرن الأول بعد الميلاد . وهكذا أصبح المعماريون يولون أهمية كبرى للنسب بين مختلف أجزاء المبنى ، وترافق ذلك مع نظرية رياضية في الجمال . ذلك لأن الجمال ، كما قال فتروفيوس مرتكزا على مصادر يونانية ، انما هو انسجام النسب الصحيحة . وهذا الرأي يرتد مباشرة إلى مصادرة فيثاغورية . وهو بهذه المناسبة يكشف عن طريقة أخرى يمكن بواسطتها أن تثبت دعائم نظرية المثل . إذ ان من الواضح أن العين المجردة لا تستطيع ان تحكم بدقة على العلاقات العددية بين مختلف أجزاء مبنى ما . ومع ذلك فعندما يتم تطبيق نسب دقيقة معنية ، يترتب على ذلك نوع من المتعة الجمالية . ومن ثم فان وجود مثل هذه النسب ، بوصفها مثلا أعلى ، يضمن الكمال .

ولقد كان ألبرتي Alberti (١٤٠٤ - ١٤٧٢) واحدا من أهم مفكري الحركة الانسانية الايطاليين . وكان هذا المفكر الذي ينتمي إلى مدينة البندقية ، يجيد أداء عدة حرف في ميادين متعددة ، كما جرت العادة في عصره . وربما كان أكثر التأثيرات التي مارسها دواما

هو تأثيره في ميدان العمارة ، غير أنه كان في الوقت ذاته فيلسوفا وشاعرا ورساما وموسيقيا . وكما أن الالمام بمعرفة أولية عن التوافق (الهارموني) كان أساسا لفهم التأثير الفيثاغوري في الفلسفة اليونانية ، فكذلك كانت هذه المعرفة نفسها ، في حالة العمارة في عصر النهضة ، لازمة لادراك النسب المطلوبة في تصميم المبنى . ويمكن التعبير عن جوهر هذه النظرية بالقول إن التوافق السمعي القائم بين المسافات الفيثاغورية هو معيار التوافق البصري في التصميم المعماري . والواقع أن « جوته » عندما وصف العمارة فيما بعد بأنها موسيقى مجمدة ، كان بعبارته هذه يقول شيئا يمكن ان ينطبق حرفيا على العمل الذي كان يقوم به معماريو عصر النهضة . وهكذا فإن نظرية التوافق المبنية على الأوتار المنغمة كانت تقدم معيارا عاما للفن الرفيع ، وعلى هذا النحو كان يفسرها فنانون مثل جورجوني Giorgione وليوناردو . كذلك وجد هؤلاء أن مبدأ التناسب موجود في تركيب الجسم البشري ، وفي الممارسة الصحية لحياة الانسان الأخلاقية . وهذا كله لا يعدو ان يكون فيثاغورية مباشرة ومقصودة . غير أن الرياضة هنا يصبح لها دور آخر كان له تأثيره الهائل في حركة الاحياء العلمي خلال القرون التالية . ذلك لأن أي فن ، بقدر ما يمكنه أن يستخدم العدد ، يرتفع تلقائيا إلى مستوى أسمى . ويظهر ذلك أوضح ما يكون في حالة الموسيقى ، وإن كان ينطبق أيضا على الفنون الأخرى . وهذا يفسر أيضا ، إلى حد ما ، تنوع اهتمامات المفكرين الانسانيين في ذلك العصر ، ويفسر بوجه خاص جمع الكثيرين منهم بين الاشتغال بالفن والعمارة . ذلك لأن رياضيات النسب كانت تقدم مفتاحا شاملا للتصميم الذي يقوم عليه الكون . أما مسألة إمكان جعل هذه النظرية أساسا سليما وشاملا لعلم الجمال ، فهو أمر يظل بالطبع موضوعا للخلاف . غير أن

ميزتها الكبرى ، على أية حال ، هي أنها وضعت للجمال معايير موضوعية لا شك فيها ، لا تتقيد بالمشاعر أو المقاصد .

وهكذا فإن إدراك البناء العددي في الاشياء قد أكسب الانسان قدرات جديدة يسيطر بها على بيئته ، وجعل الانسان ، بمعنى معين ، أقرب الى الله . ولنتذكر في هذا الصدد أن الفيثاغوريين كانوا يتصورون إلههم على أنه الرياضي الأعظم . وكلما كان الانسان على نحو ما قادرا على ممارسة مواهبه الرياضية وتحسينها ، كان بذلك اقرب الى الالوهية . وليس معنى ذلك أن الحركة الانسانية كانت تفتقر إلى الايمان ، او حتى انها كانت معارضة للعقيدة السائدة . بل انه يبين لنا ان الممارسات الدينية الشائعة كانت تُقبل على سبيل الأخذ بما هو مألوف ، على حين ان ما كان يلهب خيال المفكرين بحق هو الأفكار القديمة السابقة لعصر سقراط . وهكذا برز مرة أخرى في ميدان الفلسفة تيار أفلاطوني جديد ، وأصبح الاهتمام الزائد الذي يبديه المفكرون بقدرات الانسان يذكّرنا بالنزعة التفاؤلية لأثينا وهي في أوج مجدها .

كان هذا هو المناخ العقلي الذي بدأ فيه نمو العلم الحديث . واذا كان البعض يعتقد أن العلم قد بزغ فجأة الى الحياة في مطلع القرن السابع عشر ، بكامل عتاده ، كما قفزت الإلهة أثينا من رأس زيوس ، فإن هذا الاعتقاد في الواقع بعيد كل البعد عن الصواب . ذلك لأن إحياء العلم مبني مباشرة ، وعن وعي ، على التراث الفيثاغوري لعصر النهضة . وبالمثل ينبغي أن نؤكد أنه لم يكن يوجد في ذلك التراث تعارض بين عمل الفنان وعمل الباحث العلمي . فكل منهما يبحث ، بطريقته الخاصة ، عن الحقيقة ، التي لا يدرك جوهرها الا عن طريق الأعداد . وما على المرء الا أن ينظر حوله لكي يرى هذه النماذج العددية في كل مكان . ولقد كانت هذه النظرة

الجديدة الى العالم ومشكلاته مختلفة جذريا عن الاتجاه الارسطي عند المدرسيين . فقد كانت مضادة للجمود والتزمت العقلي ، من حيث إنها لم تكن تعتمد على النصوص ، بل على سلطة علم الأعداد وحده . ومن الجائز أنها كانت تذهب أحيانا ، في هذه الناحية ، أبعد مما ينبغي ، اذ يجب أن نضع في حسباننا دائما خطر تجاوز الحدود ، كما يحدث في كافة الميادين الأخرى . ولقد كان التطرف ، في الحالة التي نتحدث عنها ، يتمثل في ظهور نزعة صوفية رياضية تعتمد على الاعداد وكأنها رموز سحرية . وهذا أحد العوامل التي أدت الى إساءة سمعة نظرية النسب في القرون التالية . وفضلا عن ذلك فقد ساد الاحساس بأن المسافات الفيثاغورية تفرض قيودا غير طبيعية وخانقة على العبقرية الابداعية لواضع التصميم . ومن الجائز أن رد الفعل الرومانسي هذا ضد القواعد والمعايير قد استنفد أغراضه في عصرنا الحالي ، وأصبح من الممكن ان تحدث في المستقبل القريب عودة إلى بعض المبادىء التي كانت تشيع في عصر النهضة .

أما في ميدان الفلسفة بمعناها الدقيق فإن القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يكونا ، على وجه الاجمال ، متميزين بصورة خاصة . ومن جهة أخرى فإن امتداد المعارف الجديدة ، وانتشار الكتب ، وقبل هذا وذاك ، ذلك الاحياء القوي لتراث فيثاغورس وافلاطون القديم ، كل ذلك مهد الطريق للمذاهب الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر .

وفي أعقاب هذا الاحياء لأساليب التفكير القديمة ظهرت الثورة العلمية الكبرى ، التي بدأت بوصفها نزعة تتمسك بالفيثاغورية بدرجات متفاوتة ، وأخذت تتخلى بالتدريج عن الأفكار الأرسطية السائدة في ميداني الفيزياء والفلك ، وانتهى بها الأمر إلى تجاوز المظاهر واكتشاف فرض مثمر شديد العمومية . وفي هذا كله كان

العلماء الذين يقومون بتلك الأبحاث يعلمون أنهم ينتمون مباشرة إلى التراث الأفلاطوني .

كان أول من عمل على إحياء نظرية ارسطارخوس في مركزية الشمس هو كوبرنيكوس Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) وكان رجل الدين البولندي هذا قد سافر في شبابه جنوبا إلى إيطاليا ، حيث قام بتدريس الرياضيات في روما عام ١٥٠٠ . وهناك عرف النزعة الفيثاغورية عند علماء الحركة الانسانية الايطاليين . وبعد بضع سنوات من الدراسة في عدة جامعات إيطالية ، عاد الى بولندا في عام ١٥٠٥ ، وبعد عام ١٥١٢ استأنف عمله رئيسا للكنيسة في فراونبرج Frauenburg ، وكان عمله إداريا في الأساس ، وان كان قد زاول مهنة الطب ، التي كان قد درسها في إيطاليا ، من آن لآخر . وكان في أوقات فراغه يتابع أبحاثه الفلكية ، بعد أن كان قد تنبه إلى الفرض القائل بمركزية الشمس خلال إقامته في إيطاليا . وأخذ في الفترة التي نتحدث عنها يحاول اختبار آرائه مستعينا بما كان يمكنه الحصول عليه عندئذ من أدوات .

وقد عرض كوبرنيكوس هذه الأفكار كلها عرضا وافيا في كتاب بعنوان « في دورات الاجرام السماوية » ، لم يُنشر الا في العام الذي توفي فيه . ولم تكن النظرية كما عرضها في ذلك الكتاب تخلو من صعوبات ، وكانت تمليها في بعض جوانبها أفكار مسبقة ترجع الى أيام فيثاغورس . فقد كان كبرنيكوس يرى أن من الضروري أن تتحرك الكواكب باطراد في دوائر ، ويرى هذا قضية مسلمة ، لأن الدائرة رمز الكمال ، والحركة المطردة هي نوع الحركة الوحيد الذي يليق بالجرم السماوي . غير أن فكرة مركزية الشمس بمدارات دائرية كانت ، في إطار الملاحظات المتوافرة عندئذ ، أرقى كثيرا من الأفلاك الدوارة على محيط الشمس ، التي قال بها بطليموس ، إذ إننا هنا نجد

أنفسنا أخيرا إزاء فرض بسيط يستطيع وحده أن يفسر كل الظواهر .

ولقد استُقبلت النظرية الكپرنيكية بعداء شديد من جانب اللوثريين فضلا عن الكاثوليك . ذلك لأنهم شعروا ، عن حق ، بأن هذه بداية حركة جديدة مضادة للجمود العقائدي ، من شأنها ، ان لم تهدم عقيدتهم ذاتها ، أن تهدم على الاقل تلك المبادىء السلطوية التي كانت تعتمد عليها مؤسساتهم الدينية . واذا كنا نجد ان التطور الهائل للحركة العلمية قد حدث أساسا ، في النهاية ، في البلاد البروتستانتية ، فإن ذلك يرجع إلى العجز النسبي للكنائس القومية عن فرض سيطرتها على أفكار أعضائها .

وقد واصل تيكوبراهي Tycho Brahe (١٥٤٦ - ١٦٠١) الأبحاث الفلكية ، وتمثل إسهامه الأكبر في تقديم سجلات هائلة ودقيقة عن حركات الكواكب . كذلك ألقى ظلالا من الشك على النظريات الفلكية الارسطية حين أوضح أن المنطقة الواقعة فيما وراء القمر لا تخلو من التغير . اذ تبين أن نجما جديدا ظهر في عام ١٥٧٢ لم يكن يغير شكله يوميا ، ومن ثم فلا بد أن يكون على مسافة أبعد من القمر بكثير. كما أمكن إثبات ان المذنبات تتحرك فيما وراء فلك القمر.

أما كپلر Kepler (١٥٧١ - ١٦٣٠) فقد خطا خطوة هائلة . وكان كپلر يعمل في شبابه مساعدا لتيكوبراهي . وعندما درس سجلات الأرصاد الفلكية (التي تركها أستاذه) بدقة ، تبين له أن المدارات الدائرية التي كان يقول بها كپرنيكوس لم تكن تفسر الظواهر تفسيرا صحيحا ، وأدرك أن المدارات بيضاوية تحتل الشمس أحد مركزيها . وفضلا عن ذلك تبين أن المساحة التي يعبرها في لحظة معينة نصف قطر يربط الشمس بكوكب ما ، تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب . وأخيرا فقد اتضح أن نسبة مربع مدة دوران الكوكب الى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة في حالة جميع الكواكب.

تلك هي قوانين كپلر الثلاثة ، التي كانت تشكل خروجا جذريا عن التراث الفيثاغوري الحرفي الذي كان يتبعه كپرنيكوس . وأصبح واضحا أن من الضروري التخلي عن تلك العناصر الخارجة عن نطاق العلم ، من أمثال الاصرار على الحركة الدائرية . ولقد جرت العادة منذ أيام بطليموس ، في الحالات التي كان يتضح فيها عدم كفاية مدار دائري بسيط ، أن تضاف مدارات أكثر تعقيدا عن طريق حركات تدور حول محيط فلك معين ، وهي طريقة تعلل على وجه التقريب حركات القمر بالنسبة الى الشمس . غير أن الملاحظات الأكثر دقة أثبتت أنه مهما كانت تلك الاضافات المدارية حول المحيط، فإنها لا تستطيع أن تقدم وصفا شاملا للمدارات المرصودة . وقد أدى قانون كپلر الى استئصال هذه الصعوبة من جذورها دفعة واحدة . وفي الوقت ذاته أثبت قانونه الثاني أن حركة الكواكب في مداراتها ليست مطردة . فحين تكون الكواكب أقرب الى الشمس تتحرك بسرعة أكبر من حركتها حين تكون في الاجزاء الأبعد من مدارها . كل ذلك دفع الناس إلى الاعتراف بخطورة الاعتماد على آراء مرتكزة على مبادىء جمالية او صوفية دون الرجوع إلى الوقائع ذاتها . ومن جهة أخرى فان قوانين كپلر الثلاث كانت تشكل دعما قويا للمبادىء الرياضية الرئيسية للفيثاغورية ، وبدا أن البناء العددي للظواهر هو الذي يقدم مفتاحا لفهمها في الواقع . وبالمثل أصبح واضحا أن الاتيان بتفسير للظواهر يقتضي البحث عن علاقات لا تظهر عادة بوضوح . فالمقاييس التي يسير الكون وفقا لها مختبئة ، كما عبر عن ذلك هرقليطس ، ومهمة الباحث العلمي انما هي إماطة اللثام عنها . وفي الوقت ذاته فإن مما له أهمية قصوى الا يخالف الباحث الظواهر لمجرد أن يحتفظ بمبدأ معين خارج عن نطاق بحثه .

ولكن إذا كان تجاهل الظواهر هو ، من جهة ، أمر محفوف

بالخطر ، فإن الاكتفاء بتسجيلها آليا لا يقل إضرارا بالعلم ، من جهة أخرى ، عن أشد التأملات الفكرية الخالصة شططا . وأوضح مثل لذلك هو أرسطو . ذلك لأنه كان على صواب في قوله إنك إن لم تظل تدفع جسما من الاجسام فانه سيتوقف. وهذا هو بالقطع ما نلاحظه في حالة تلك الأجسام التي نستطيع دفعها . ولكنه كان على خطأ حين استنتج من ذلك أن هذا يصدق على النجوم ، التي لا نستطيع نحن أن ندفعها بأنفسنا حول السماء ، ومن ثم ظهر الاعتقاد بأنها لا بد متحركة على نحو آخر . كل هذا التفكير النظري غير السليم في ميدان حركة الأجسام يرتكز على مجموعة من الظواهر التي بولغ في الاكتفاء بمظهرها الخارجي . وهنا أيضا نجد أن التحليل الصحيح كامن ومختبىء . فما يسبب تباطؤ الأجسام حين لا يستمر دفعها هو تأثير العوائق ، ولو أزلت هذه العوائق لظل الجسم يتحرك بذاته . وبطبيعة الحال فإننا لا نستطيع عمليا ازاحة جميع العوائق . ولكننا نستطيع الاقلال منها وملاحظة ان الحركات تستمر لمدة اطول بقدر ما يمكن تطهير مسارها . أما في الحالة الحدية التي لا يعود فيها شيء يعوق الجسم ، فإنه يستمر في حركته الحرة . هذا الفرض الجديد في الديناميكا وضعه جاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ، وهو من أعظم مؤسسي العلم الحديث . ولقد كانت هذه النظرة الجديدة الى الديناميكا تمثل خروجا جذريا عن المذهب الارسطي في ناحيتين : فهي أولا تفترض ان السكون ليس حالة مميزة للأجسام ، بل إن الحركة طبيعية شأنها شأن السكون تماما . وثانيا فقد أثبتت ان الحركة « الطبيعية » ، بالمعنى الخاص الذي كانت تُستخدم به هذه الكلمة ، ليست هي الحركة الدائرية ، وانما هي الحركة في خط مستقيم . فاذا لم يحدث تدخل من أي نوع في طريق جسم ما ، فإنه يظل يتحرك بسرعة متجانسة في خط مستقيم .

ولقد كانت نفس النظرة المفتقرة الى الروح النقدية تحول دون فهم القوانين التي تحكم سقوط الأجسام فهما سليما . فمن الأمور الواقعة فعلا أن الجسم الأكثر كثافة يسقط في الغلاف الجوي أسرع من الجسم الأخف ذي الكتلة المتساوية . ولكن في هذه الحالة بدورها ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار إعاقة الوسط الذي تسقط فيه الاجسام . فكلما أصبح هذا الوسط أكثر تخلخلا ، اتجهت الأجسام الى السقوط بنفس السرعة ، وفي المكان المفرغ تصبح هذه السرعة متساوية بدقة . وقد أثبتت الملاحظات المتعلقة بالأجسام الساقطة أن سرعة السقوط تزيد بمعدل اثنين وثلاثين قدما في كل ثانية . وعلى ذلك فما دامت السرعة غير متجانسة ، وانما تتسارع باطراد ، فلا بد أن يكون هناك شيء يتدخل في الحركة الطبيعية للأجسام . هذا الشيء هو قوة الجاذبية التي تحدثها الأرض .

ولقد كانت لهذه الكشوف أهميتها في أبحاث جاليليو عن مسار المقذوفات ، وهي مسألة كانت لها أهمية عسكرية بالنسبة إلى دوق تسكانيا ، الذي كان يرعى جاليليو . فهنا طُبق مبدأ هام للديناميكا على حالة ملفتة للنظر . فلو درسنا مسار قذيفة أمكننا أن ننظر إلى الحركة على أنها مركبة من حركتين جزئيتين منفصلتين ومستقلتين ، احداهما أفقية متجانسة ، والأخرى رأسية ومن ثم تحكمها قوانين سقوط الأجسام . أما الحركة التي تنتج بالجمع بين الاثنين فيتبين أنها تتبع مسارا على شكل قطع مكافىء . وهذه حالة بسيطة لتركيب مقادير كمية موجهة تخضع لقانون الجمع بين المتوازيات . وهناك مقادير كمية أخرى يمكن معالجتها على هذا النحو ذاته ، وهي السرعات العادية ، والسرعات المعجلة ، والقوى .

أما في ميدان علم الفلك فان جاليليو أخذ بنظرية مركزية الشمس ، وأضاف اليها بعض الكشوف الهامة . فقد عمل على

تحسين منظار مقرِّب (تلسكوب) كان قد اختُرع قبل ذلك بقليل في هولندا ، ولاحظ به عددا من الظواهر التي قضت نهائيا على التصورات الأرسطية الباطلة للعالم السماوي . فقد تبين أن مجرة درب التبانة تتألف من عدد هائل من النجوم . وكان كپرنيكوس قد ذكر ان كوكب الزهرة لا بد أن تكون له أوجه ، وفقا لنظريته ، وقد أيد منظار جاليليو ذلك . وبالمثل كشف هذا المنظار عن أقمار المشترى ، وتبين أنها تدور حول كوكبها الأصلي وفقا لقوانين كپلر . كل هذه الكشوف قلبت الأخطاء الراسخة منذ القدم رأسا على عقب ، وأدت بالمدرسيين المتمسكين بحرفية العقيدة الى إدانة المنظار المقرب الذي عكر صفو سباتهم الغارق في الأوهام . ونستطيع أن نستبق الأحداث فنقول إن مما يلفت النظر أن شيئا قريبا من هذا كل القرب قد حدث بعد ثلاثة قرون . ذلك لأن أوجست كونت قد أدان المجهر (الميكروسكوب) لأنه هدم الصورة البسيطة لقوانين الغازات . وبهذا المعنى نجد أنه كانت هناك نقاط مشتركة كثيرة بين الوضعيين وأرسطو في تلك السطحية الهائلة التي اتسمت بها ملاحظاته في الفيزياء .

ولقد كان من المحتم ان يقع ، عاجلا أو آجلا ، صدام بين جاليليو ورجال الدين المحافظين . وبالفعل أدين في عام ١٦١٦ ، في جلسة مغلقة لمحاكم التفتيش ، غير ان سلوكه بدا بعد ذلك بعيدا عن الخضوع والامتثال بحيث سيق مرة اخرى الى المحكمة في عام ١٦٣٣ ، ولكن المحاكمة كانت في هذه المرة علنية . ولكي يهدىء الحملة عليه ، تراجع ، ووعد بأن يتخلى من الآن فصاعدا عن كل الأفكار المتعلقة بحركة الأرض . وتقول الروايات المتداولة على الألسن إنه فعل ما أُمر به ، ولكنه تمتم لنفسه قائلا : « ومع ذلك فانها تتحرك » . أما تراجعه فكان بالطبع مظهرا خارجيا ، غير ان محكمة

التفتيش نجحت في استئصال البحث العلمي في إيطاليا لعدة قرون .

وكانت الخطوة الاخيرة في طريق وضع نظرية عامة في الديناميكا هي تلك التي خطاها اسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) . وكانت معظم المفاهيم التي تتضمنها تلك النظرية العامة قد استُخدمت من قبل أو أشير اليها تلميحا بطريقة منفصلة . ولكن نيوتن كان أول من أدرك المغزى الكامل للاشارات التي توصل إليها السابقون له . وفي كتابه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، الذي صدر عام ١٦٨٧ ، عرض ثلاثة قوانين للحركة ، ثم طور ، على طريقة اليونانيين ، تفسيرا استنباطيا للديناميكا . كان أول قانون تعبيرا تعميميا عن مبدأ جاليليو ، فقال إن جميع الأجسام ، اذا لم يعقها شيء ، تتحرك بسرعة ثابتة في خط مستقيم ، اي اذا شئنا الدقة ، بسرعة متجانسة . أما القانون الثاني فيعرّف القوة بأنها سبب الحركة غير المتجانسة ، وتكون القوة متناسبة مع حاصل ضرب الكتلة في عجلة السرعة . وأما القانون الثالث فهو المبدأ القائل إن لكل فعل رد فعل مساويا له ومضادا له في الاتجاه . وفي ميدان الفلك قدم التفسير النهائي الذي كان كبرنيكوس وكبلر قد اتخذا الخطوات الاولى في سبيله ، وهو القانون العام للجاذبية ، الذي ينص على أن هناك ، بين أي جزأين من المادة ، قوة جذب تتناسب طرديا مع حاصل ضرب كتلتهما وتتناسب عكسيا مع مربع المسافة بينهما . وعلى هذا النحو أصبح من الممكن تفسير حركة الكواكب وأقمارها ومذنباتها حتى أدق تفاصيلها المعروفة . بل إنه لما كان كل جزء من المادة يؤثر في كل جزء آخر ، فان هذه النظرية جعلت من الممكن حساب انحرافات المدارات التي تسببها الأجسام الأخرى بدقة تامة ، وهو ما لم تتمكن أية نظرية أخرى من تحقيقه من قبل . أما عن قوانين كبلر فقد أصبحت الآن مجرد نتائج لنظرية نيوتن . وهكذا بدا أن المفتاح

الرياضي للكون قد اكتُشف أخيرا . والصورة النهائية التي تُعبر بها الآن عن هذه الحقائق هي المعادلات التفاضلية للحركة ، التي خلت من أية تفاصيل دخيلة عارضة متعلقة بالواقع المحسوس الذي تنطبق عليه . وهذا الشيء نفسه يصدق على تفسير أينشتين ، الذي كان أعم حتى من هذا . ومع ذلك فإن نظرية النسبية ما زالت موضوعا للجدل حتى يومنا هذا ، وتكتنفها صعوبات داخلية . ولكن ، لنعد الى نيوتن ، فنقول إن الأداة الرياضية للتعبير عن الديناميكا هي حساب التفاضل ، الذي اكتشفه ليبنتس Leibniz أيضا بطريقة مستقلة . ومنذ ذلك الحين أخذت الرياضة والفيزياء تتقدمان بقفزات هائلة .

وقد شهد القرن السابع عشر كشوفا أخرى هائلة . فقد نُشر بحث جلبرت Gilbert عن المغناطيسية عام ١٦٠٠ . وفي أواسط القرن عرض هوجنز Huygens النظرية التموجية في الضوء . وظهرت كشوف هارفي Harvey عن الدورة الدموية مطبوعة في عام ١٦٢٨ . ووضع روبرت بويل R. Boyle في كتابه « الكيميائي المدقق The Sceptical Chemist » (١٦٦١) حدًّا لإغراق الكيميائيين القدامى Alchemists في الأسرار والخرافات ، وعاد إلى النظرية الذرية عند ديمقريطس . وتحقق تقدم كبير في صناعة الأدوات ، مما أدى بدوره الى إتاحة ملاحظات أدق ، أفضت هي الأخرى إلى تطورات أفضل في النظريات . وأعقب هذا التفجر الرائع للنشاط العلمي تطور تكنولوجي مناظر ، حقق السيطرة لأوروبا الغربية طوال ثلاثة قرون . وهكذا فإن الروح اليونانية قد انتعشت مرة أخرى بفضل الثورة العلمية ، وكان لهذا كله انعكاساته على الفلسفة بدورها .

لقد كان الجهد الأكبر للفلاسفة ، في عملية تفسير الظواهر ، ينصب من قبل على جانب التفسير ، أما الظواهر ذاتها فلم يكد أحد يقول عنها شيئا . ولهذا بالطبع أسباب وجيهة . ولكن ظهر في العصر

الذي نتحدث عنه رد فعل على التركيز المفرط على الجانب المنطقي البحت للاستنباط ، وأصبح الجو مهيأ للكلام عن مادة الملاحظة ، التي يظل البحث التجريبي بدونها عقيما . فلم تعد الأداة القديمة (أو الأورجانون) [1] التي وضعها أرسطو ، وهي القياس ، صالحة لتحقيق التقدم في العلم ، وبدا من الضروري قيام أداة جديدة ، أو أورجانون جديد .

كان اول من عالج هذه الموضوعات صراحة هو فرانسس بيكن Francis Bacon(١٥٦١ ـ ١٦٢٦) . وقد كان بيكن ابنا لحامل الأختام الملكية ، وتلقى تعليما قانونيا ، ونشأ في بيئة كان من الطبيعي أن تؤدي به الى العمل في السلك الحكومي . وقد دخل البرلمان وهو في الثالثة والعشرين ، ثم أصبح مستشارا للإيرل إسكس Essex . وعندما أدين اسكس بتهمة الخيانة ، انحاز بيكن الى صف الملكة اليزابيث ، على الرغم من أنه لم يفلح أبدا في اكتساب ثقتها الكاملة . ولكن عندما خلفها جيمس الأول على العرش في عام ١٦٠٣ ، بدت له الأمور مبشرة بمزيد من الأمل . وبالفعل ارتفعت مكانة بيكن حتى شغل في عام ١٦١٧ منصب أبيه ، وأصبح في العام التالي مستشار الملك ، ومنح لقب بارون فيرولام Verulam . ولكن أعداءه تآمروا في عام ١٦٢٠ للقضاء على مستقبله السياسي ، فاتهموه بأنه تلقى رشاوي في قضايا المحكمة الملكية . ولم يعترض بيكن على الاتهام ، بل اعترف به ، ولكنه دافع عن نفسه بالقول إن الاحكام التي اصدرها لم تتأثر

---

(١) يلاحظ ان اسم الاورجانون لا يرجع الى أرسطو نفسه ، وانما أطلقته الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى على مجموع المؤلفات المنطقية لأرسطو ، التي كانت أداة كل بحث في ذلك الحين .

(المترجم)

أبدا بالهدايا . وكان الحكم الذي اصدره ضده اللوردات هو تغريمه مبلغ ٤٠ ألف جنيه ، وسجنه في برج لندن طوال الوقت الذي يشاؤه الملك ، وحرمانه في المستقبل من منصبه السياسي ومقعده في البرلمان . وقد تم تنفيذ الجزء الاول من هذا الحكم القاسي ، أما الجزء الثاني فقد اقتصر على احتجازه لمدة اربعة ايام . وأما إبعاده عن العمل السياسي فقد نفذ بالفعل ، ومنذ ذلك الحين عاش معتكفا ومتفرغا للكتابة .

كان بيكن ، شأنه شأن أقطاب عصر النهضة ، متعدد الاهتمامات ، فكتب في القانون والتاريخ ، واشتهر بمقالاته Essays ، وهي شكل أدبي كان مونتني Montaigne (١٥٣٣ - ١٥٩٢) قد ابتكره في فرنسا منذ وقت قريب . وأشهر كتب بيكن الفلسفية هو « تقدم المعرفة The Advancement of Learning » ، الذي نشر في عام ١٦٠٥ ، وكتب بالانجليزية ، وهو كتاب يمهد فيه بيكن الأرض لأبحاثه التالية ، وهدف الكتاب ، كما يوحي عنوانه ، هو توسيع نطاق المعرفة وزيادة سيطرة الانسان على ظروفه وبيئته . أما في المسائل الدينية فقد اتخذ موقفا شبيها بموقف أوكام ، فدعا إلى أن يهتم الايمان والعقل كل بميدانه الخاص دون أن يتعدى أحدهما على حدود الآخر . والوظيفة الوحيدة التي يعزوها إلى العقل في الميدان الديني هي استخلاص النتائج من المبادىء المقبولة بالايمان .

أما بالنسبة الى السعي من أجل المعرفة العلمية ، بمعناها الصحيح ، فإن ما أكده بيكن هو الحاجة إلى منهج جديد أو أداة جديدة للكشف ، يحل محل نظرية القياس التي أصبح إفلاسها واضحا للعيان . وقد وجد بيكن هذا المنهج في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء . والواقع أن فكرة الاستقراء لم تكن في ذاتها جديدة فقد استخدمها أرسطو من قبل . ولكن طريقة استخدام

الاستقراء حتى ذلك الحين كانت هي التعداد البسيط للأمثلة . أما بيكن فرأى أنه اهتدى إلى طريقة أكثر فعالية ، تتمثل في وضع قوائم للظواهر التي تشترك في صفة معينة هي موضوع البحث ، وكذلك قوائم بالظواهر التي تفتقر الى هذه الصفة ، وقوائم بالظواهر التي تملك هذه الصفة بدرجات متفاوتة . وعلى هذا النحو كان يأمل في الكشف عن السمة المميزة لصفة ما . فاذا أمكن الوصول بطريقة القوائم هذه الى الاكتمال والشمول ، فعندئذ نكون قد وصلنا حتما الى نهاية بحثنا . أما من الناحية العملية فعلينا أن نكتفي بقائمة جزئية ثم نغامر بتخمين ما على أساسها .

هذا ، باختصار شديد ، هو لب العرض الذي قدمه بيكن للمنهج العلمي ، الذي كان يرى فيه أداة جديدة للكشف . ويعبر عنوان الدراسة التي عرض فيها هذه النظرية عن هذا الرأي . اذ كان القصد من « الأورجانون الجديد » ، الذي نُشر عام ١٦٢٠ ، أن يحل محل أورجانون أرسطو . غير أن هذا المنهج ، من حيث هو طريقة عملية ، لم يلق قبولا لدى العلماء ، أما من حيث هو نظرية في المنهج ، فقد كان مخطئا ، وان كان تأكيده لأهمية الملاحظة قد جعل منه دواء مفيدا يشفى من النزعة العقلية التقليدية المتطرفة . والواقع ان الأداة الجديدة لا تفلح بالفعل في تجاوز أرسطو على الاطلاق . فهي تعتمد على التصنيف وحده ، وعلى الفكرة القائلة إن مراعاة التدقيق اللازم كفيلة بايجاد الفئة أو المكان المناسب لكل شيء . وتبعا لهذا الرأي ، فإننا ما إن نهتدي الى المكان الصحيح ، ومعه الاسم الملائم ، لأية كيفية أو صفة محددة ، حتى نكون قد سيطرنا عليها . على أن هذا الوصف يصلح للانطباق على البحث الاحصائي . أما فيما يتعلق بصياغة الفروض فقد كان بيكن على خطأ في اعتقاده أنها مبنية على الاستقراء ، الذي تكون مهمته الحقيقية ، في الواقع ، هي

اختبار الفروض . بل إن مجرد القيام بسلسلة من الملاحظات يقتضي أن يكون لدى المرء من قبل فرض أولى . اما اكتشاف الفروض فلا يمكن أن توضع بشأنه مجموعة من القواعد العامة . والواقع ان بيكن كان مخطئا كل الخطأ عندما اعتقد بامكان وجود أداة للكشف ، يستطيع المرء عن طريق تطبيقها آليا أن يميط اللثام عن أسرار جديدة مذهلة للطبيعة . ذلك لأن وضع الفروض لا يتم بهذه الطريقة على الاطلاق [1] . وفضلا عن ذلك فإن رفض بيكن للقياس قد أدى به إلى الاقلال من أهمية وظيفة الاستنباط في البحث العلمي . ومن الجدير بالملاحظة ، بوجه خاص ، انه لم يبد تقديرا كبيرا للمناهج الرياضية التي كانت قد بدأت تتطور في عصره . ذلك لأن دور الاستقراء في اختبار الفروض ما هو إلا جانب بسيط من جوانب المنهج ، وبغير الاستنباط الرياضي الذي يقودنا من الفروض إلى موقف عيني قابل للاختبار ، لا تتوافر لدينا معرفة بما يتعين علينا اختباره .

أما العرض الذي قدمه بيكن لمختلف ضروب الخطأ التي يتعرض لها الانسان فهو من أكثر أجزاء فلسفته تشويقا . فنحن ، في رأيه ، معرضون للوقوع في أربعة أنواع من الخطأ العقلي ، أطلق عليها اسم « الأصنام أو الأوهام »Idols . فهناك أولا أوهام القبيلة (أو

---

(١) يبدو لي أن هناك شيئا من التجني في حكم المؤلف على بيكن في هذه الناحية بالذات ، لأن بيكن لم يكن أصلا من أنصار وضع الفروض والاستعانة بها في البحث العلمي ، وكانت نزعته التجريبية الملتزمة ، التي كان تطرفها راجعا الى كونها رد فعل على تطرف مضاد في التأمل العقلي الخالص كما كان سائدا في التراث السابق كله ـ كانت هذه النزعة تحتم عليه الا يتجاوز الملاحظات المعطاة ، ويحذر بشدة من الفروض بوصفها قفزات عقلية غير مأمونة .

(المترجم)

النوع البشري) التي نقع فيها لمجرد كوننا بشرا ، ومن أمثلتها تحكُّم أمانينا في اتجاه تفكيرنا ، وبوجه خاص توقعنا أن نجد في الظواهر الطبيعية نظاما يزيد على ما هو موجود فعلا . وهناك أوهام الكهف ، وهي نقاط الضعف الفردية في كل شخص ، وهذه لا حصر لها ولا عدد . أما « أوهام السوق » فهي الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن الى الانبهار بالالفاظ ، وهو خطأ يتفشى في الفلسفة بوجه خاص . وأخيرا فان « أوهام المسرح » هي تلك الاخطاء التي تنشأ عن المذاهب والمدارس الفكرية . والمثل المفضل لدى بيكن في هذا الصدد هو المذهب الأرسطي .

إن بيكن ، على الرغم من كل ما أبداه من اهتمام بالبحث العلمي ، قد فاتته جميع التطورات الأكثر أهمية في عصره تقريبا . فهو لم يعرف أعمال كبلر ، وعلى الرغم من أنه كان يتلقى العلاج على يد هارفي ، فإنه لم يعرف بأبحاث طبيبه عن الدورة الدموية .

والأهم من بيكن ، بالنسبة الى المذهب التجريبي ، وكذلك بالنسبة إلى الفلسفة عامة ، هو توماس هبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) . فعلى حين أن هبز ينتمي في جوانب معينة إلى التراث التجريبي ، فقد كان في الوقت ذاته يقدر المنهج الرياضي ، وهو ما كان يربط بينه وبين جاليليو وديكارت . وهكذا فإن وعيه بوظيفة الاستنباط في البحث العلمي جعل تصوره للمنهج العلمي أنضج بكثير من أي تصور توصل إليه بيكن .

لم تكن حياة هبز الأولى مع اسرته تبشر بخير كثير . فقد كان أبوه قسا شرسا متعنتا اختفى في لندن في وقت كان فيه هبز ما يزال طفلا .

ومن حسن حظه أن عمه كان إنسانا لديه شعور بالمسئولية ، فأخذ على عاتقه تربية ابن أخيه الصغير ، وخاصة لأنه لم يكن قد أنجب أطفالا . وفي سن الرابعة عشرة توجه هبز الى أكسفورد حيث درس الآداب والفلسفات الكلاسيكية ، وكان المنطق المدرسي وميتافيزيقا أرسطو جزءا من برنامج الدراسة ، وقد شعر هبز بكراهية شديدة لهذين الموضوعين ، ظلت ملازمة له طوال حياته . وفي عام ١٦٠٨ أصبح معلما خاصا لوليم كافندش W. Cavendish ابن إيرل ديفونشير Devonshire ، وبعد سنتين رافق تلميذه في الرحلة الكبرى عبر القارة الأوروبية ، التي كانت شيئا تقليديا في ذلك الحين . وعندما ورث تلميذه اللقب ، أصبح راعيا لهبز ، وعن طريقه تعرف هبز الى كثير من الشخصيات البارزة في عصره . وعندما مات راعيه في عام ١٦٢٨ ، توجه هبز الى باريس لبعض الوقت ، ثم عاد ليصبح معلما خاصا لابن تلميذه السابق . ومرة أخرى رحل مع الايرل الشاب في عام ١٦٣٤ لزيارة فرنسا وايطاليا . وفي باريس قابل مرسين Mersenne وحلقة أصدقائه ، وفي عام ١٦٣٦ زار جاليليو في فلورنسه . وعاد الى بلاده في عام ١٦٣٧ وبدأ يكتب صياغة أولى لنظريته السياسية . غير أن آراءه عن السيادة لم تعجب أيا من الطرفين في الصراع الذي كان قد بدأ ينشب بين الملكيين والجمهوريين ، ولما كان ميالا بطبيعته الى الحذر فقد رحل الى فرنسا حيث عاش من ١٦٤٠ الى ١٦٥١ .

وخلال سنواته هذه في باريس ارتبط مرة اخرى بحلقة مرسين وقابل ديكارت . ولما كان قد ارتبط بعلاقة ودية في البداية مع اللاجئين الملكيين الهاربين من انجلترا ، وضمنهم الأمير الذي سيصبح فيما بعد الملك تشارلز الثاني ، فانه أغضب الجميع عندما نشر كتاب « التنين Leviathan » عام ١٦٥١ . ذلك لأن أصدقاءه الملكيين لم تعجبهم طريقته العلمية اللاشخصية في معالجة مشكلة الولاء ، على حين أن

رجال الكنيسة الفرنسية أخذوا عليه خصومته للكاثوليكية . لذلك استقر رأيه على الفرار مرة أخرى ، ولكنه سار هذه المرة في الاتجاه المضاد وعاد الى انجلترا ، حيث استسلم لكروميل وانسحب من الحياة السياسية . وفي هذه المرحلة من حياة هبز دخل في معركة فكرية عنيفة كان خصمه فيها هو « ووليسWallis » من أكسفورد . ولما كان إعجاب هبز بالرياضيات يفوق قدراته في هذا العلم ، فإن خصمه ، الذي كان أستاذا ، انتصر بسهولة في الجدل الناشب بينهما . وقد استمرت خلافات هبز مع علماء الرياضة حتى نهاية حياته .

وبعد عودة الملكية استعاد هبز الحظوة لدى الملك ، بل إنه حصل على معاش مقداره مائة جنيه في السنة ، وهي هبة كانت كريمة وإن كان دفعها له قد ظل أمرا غير مضمون . ولكن عندما تفشت الخرافات بين الشعب على إثر وباء الطاعون الذي فتك بالناس وحريق لندن الكبير ، أجرى البرلمان تحقيقا حول موضوع الالحاد ، فأصبح كتاب« التنين » لهبز هدفا خاصا للنقد الجارح . ومنذ ذلك الحين لم يستطع هبز أن ينشر شيئا عن أية مسألة اجتماعية أو سياسية شائكة إلا في الخارج ، حيث كان يحظى في أخريات سني حياته الطويلة بسمعة تفوق سمعته في بلاده .

ولقد وضع هبز في الفلسفة أساس عناصر كثيرة أصبحت تتميز بها المدرسة التجريبية الانجليزية فيما بعد . وكان أهم أعماله هو « التنين » ، وفيه طبق آراءه الفلسفية العامة من أجل وضع نظرية في الحكم والسيادة . ولكن الكتاب ، قبل أن ينتقل الى بحث النظرية الاجتماعية ، يتضمن على سبيل التقديم موجزا وافيا لموقفه الفلسفي العام . ففي الجزء الأول نجد تفسيرا للانسان ولعلم النفس البشري على أسس ميكانيكية دقيقة ، مصحوبا ببعض التأملات الفلسفية عن

اللغة ونظرية المعرفة . وهو يرى ، مثل جاليليو وديكارت ، أن أي شيء يدخل في نطاق تجربتنا ينتج عن حركة ميكانيكية في الأجسام الخارجية ، على حين أن المرئيات والأصوات والروائح وما شابهها لا توجد في الأشياء ، بل هي ذاتية فينا . وهو يذكر عرضا ، في سياق هذا الموضوع ، أن الجامعات مازالت تدرس نظرية فجة في الانبعاثاتemanations مبنية على آراء أرسطو ، ثم يضيف بخبث أنه لا يرفض الجامعات بوجه عام ، ولكنه لما كان سيتحدث فيما بعد عن موقعها في الدولة ، فلا بد له أن يدلنا على أهم عيوبها التي يتعين إصلاحها « والتي من بينها الاكثار من الكلام الفارغ » . ويقوم رأيه في علم النفس على فكرة التداعي أو الترابط ، كما يتخذ في موضوع اللغةموقفا اسمياتام الاتساق.وهو يرى أن الهندسة هي العلم الوحيد ، ووظيفة العقل لها نفس طابع البرهان في الهندسة . فعلينا أن نبدأ بالتعريفات ، ونحرص في صياغتنا لها على ألا نستخدم مفاهيم مناقضة لذاتها . وبهذا المعنى يكون العقل شيئا يُكتسب بالمران ، أي أنه ليس فطريا كما اعتقد ديكارت . ويلي ذلك عرض للانفعالات على أساس فكرة الحركة .

ومن جهة أخرى يرى هبز ان الناس يكونون في حالتهم الطبيعية متساوين ، ويسعى كل منهم الى المحافظة على ذاته على حساب الآخرين ، بحيث تقوم بينهم حالة حرب للكل ضد الكل . ولكي يتخلص الناس من هذا الكابوس المزعج ، يتجمعون سويا ويفوضون قدراتهم الخاصة لسلطة مركزية . وهذا هو موضوع الجزء الثاني من الكتاب . فلما كان الناس عقلاء وميالين إلى التنافس ، فإنهم يصلون إلى اتفاق أو ميثاق من صنعهم ، يتفقون فيه على الخضوع لسلطة معينة من اختيارهم . وبمجرد قيام مثل هذا النظام ، لا يكون لأحد الحق في التمرد ، مادام المحكومون ، لا الحاكمون ،

هم الملزمون بالاتفاق . ولا يحق للناس أن يفسخوا الاتفاق إلا اذا عجز الحاكم عن توفير الحماية التي اختير أصلا من أجلها . ويسمى المجتمع الذي يرتكز على عقد من هذا النوع باسم الدولة القائمة على مصلحة مشتركة Commonwealth ، وهي أشبه برجل عملاق مركب من رجال عاديين ، أي « بالتنين » . ولما كانت هذه الدولة أضخم وأقوى من الانسان ، فإنها أشبه بالإله ، وان كانت تشترك مع الناس العاديين في أنها فانية . وتوصف السلطة المركزية بأنها ذات سيادة Sovereign ، وهذه السيادة تعني سلطة مطلقة في كافة جوانب الحياة . أما الجزء الثالث من الكتاب فيقدم إيضاحا للسبب الذي يتعين معه عدم وجود كنيسة عالمية . ولقد كان هبز « إراستيا » [1] بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، ومن ثم رأى من الضروري أن تكون الكنيسة مؤسسة قومية خاضعة للسلطات المدنية . وفي الجزء الرابع يوجه انتقاده الى كنيسة روما لعدم توافر شرط الخضوع هذا فيها .

لقد تأثرت نظرية هبز بالقلاقل السياسية التي انتشرت في عصره . وكان أكثر ما يخشاه وينفر منه هو الانشقاق الداخلي ، ولذا كانت آراؤه تنشد السلام بأي ثمن . أما فكرة القيود والضوابط ، كما عرضها لوك فيما بعد ، فكانت غريبة عن أسلوبه في التفكير . على أن طريقة معالجته للمسائل السياسية ، رغم تحررها من الخرافة والنزعة الصوفية ، كانت تميل الى الافراط في تبسيط المشكلات . ولم يكن تصوره للدولة كافيا لمواجهة الموقف السياسي الذي عاش فيه .

***

(١) نسبة الى إراستوس Erastus (١٥٢٤ - ١٥٨٣) وهو لاهوتي سويسري كان طبيبا مشهورا ومن اتباع الحركات الاصلاحية . ويطلق اسم « الإراستين » في انجلترا على من يرفضون استقلال الكنيسة عن الدولة ، مع أن هذه فكرة ليس من المؤكد ان إراستوس نفسه كان يقول بها .

(المترجم) .

لقد رأينا أن عصر النهضة قد شجع الباحثين على الاهتمام المتزايد بالرياضيات . وهناك مسألة رئيسية أخرى كانت تشغل مفكري ما بعد عصر النهضة ، هي أهمية المنهج ، وهي مسألة لا حظناها من قبل في حالة بيكن وهبز . ولقد امتزج هذان العاملان عند رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ليؤلفا مذهبا فلسفيا جديدا على طريقة القدماء في تكوين مذاهب شاملة . ومن هنا كان يعد ، عن حق ، مؤسس الفلسفة الحديثة .

كانت أسرة ديكارت تنتمي الى الشريحة الدنيا من طبقة النبلاء ، إذ كان أبوه مستشارا لبرلمان مقاطعة بريتاني . وقد تتلمذ منذ عام ١٦٠٤ حتى ١٦١٢ في مدرسة لا فليش La Flèche اليسوعية ، التي قدمت إليه تعليما كلاسيكيا جيدا ، فضلا عن أنها زودته بأساس متين لمعرفة العلوم الرياضية كما كانت تُعلَّم في ذلك الحين . وبعد أن انهى دراسته فيها ، توجه الى باريس ، وفي العام التالي بدأ دراسة القانون في بواتييه Poitiers ، حيث تخرج عام ١٦١٦ . غير أن اهتماماته كانت مركزة على ميدان آخر . ففي عام ١٦١٨ سافر إلى هولندا للالتحاق بالجيش ، مما أتاح له وقتا طويلا لدراسة الرياضيات . وفي عام ١٦١٩ بدأت حرب الثلاثين عاما بداية جادة ، ونظرا إلى حرص ديكارت على أن يشاهد العالم فقد انضم إلى جيش بافاريا . وفي شتاء ذلك العام اهتدى إلى الافكار الرئيسية التي استلهمتها فلسفته ، وذلك من خلال تجربة وصفها لنا في كتاب « المقال في المنهج » . ففي يوم أبرد من المعتاد ، لجأ ديكارت إلى كوخ ، وجلس بقرب المدفأة الحجرية . وعندما سرى الدفء في أوصاله ، بدأ يفكر ، وما أن حلت نهاية ذلك اليوم حتى كانت الخطوط العامة لفلسفته كلها قد تكشفت له بوضوح . وقد ظل ديكارت ملتحقا بالجيش حتى عام ١٦٢٢ ، ثم عاد إلى باريس . وفي العام التالي زار إيطاليا ، حيث

بقي بها طوال عامين . وحين عاد إلى فرنسا وجد أن الحياة في موطنه تلهيه عن أمور كثيرة . ولما كان بطبيعته انعزاليا إلى حد ما ، ونظرا إلى حرصه على العمل في جو لا يعكر صفوه شيء ، فقد رحل إلى هولندا في عام ١٦٢٨، وهناك تمكن ، بعد أن باع ممتلكاته التي لم تكن واسعة ، من أن يعيش حياة مستقلة متمتعا بقسط معقول من الراحة . وطوال الاعوام الاحدى والعشرين التالية بقي في هولند باستثناء ثلاث زيارات قصيرة لباريس . وبالتدريج بدأ يضع تفاصيل فلسفته ، على الأسس التي كان قد اهتدى اليها في وقت اكتشافه لمنهجه . ولكنه امتنع عن نشر كتاب هام في الفيزياء ، كان قد أخذ فيه بالنظام الفلكى الكبرنيكي ، عندما ترامت اليه انباء محاكمة جاليليو في عام ١٦٣٣ . ولقد كان أشد ما يحرص عليه هو ألا يتورط في خلافات ومجادلات ، إذ بدا له أن في ذلك مضيعة للوقت الثمين . وفضلا عن ذلك فإن كل الظواهر تدل على انه كان كاثوليكيا مخلصا ، وان كنا لن نعلم أبدا مدى نقاء معتقداته في هذا الصدد . ولذلك اكتفى ديكارت بنشر مجموعة من ثلاثة أجزاء عن البصريات ، والأرصاد الجوية ، والهندسة ، أما « المقال في المنهج »، الذي ظهر عام ١٦٣٧ ، فكان القصد منه هو أن يكون مقدمة لهذه الدراسات الثلاث . ولقد كان أشهر هذه الدراسات هي دراسته في الهندسة ، حيث عرض مبادىء التحليل الهندسي وطبقها . وفي عام ١٦٤١ نشر كتاب « التأملات »، وأعقبه في عام ١٦٤٤ بكتاب « مبادىء الفلسفة » ، الذي أهداه للأميرة اليزابيث ، ابنة أمير بافاريا . وفي عام ١٦٤٩ كتب دراسة عن انفعالات النفس أهديت إلى الأميرة نفسها . وفي هذا العام نفسه أبدت الملكة كريستينا ، ملكة السويد ، اهتماما بأعمال ديكارت ، وتمكنت في النهاية من إقناعه بالرحيل إلى ستوكهلم . ولقد كانت هذه الملكة الاسكندنافية شخصية تتجسد فيها روح عصر النهضة

بحق . فقد دفعتها قوة إرادتها وعنادها إلى الاصرار على أن يعلمها ديكارت الفلسفة في الساعة الخامسة صباحا من كل يوم . وهكذا وجد ديكارت نفسه ملزما بواجب غير فلسفي هو أن يستيقظ في ظلمة ليل الشتاء السويدي ، وكان ذلك أكثر مما تحتمله صحته ، فداهمه المرض ومات في فبراير ١٦٥٠ .

لقد كان منهج ديكارت هو ، في نهاية المطاف ، حصيلة اهتمامه بالرياضيات . وكان ديكارت قد أثبت من قبل ، في ميدان الفلسفة ، مدى اتساع نطاق النتائج التي يمكن أن يوصل إليها هذا المنهج ، إذ كان من الممكن ، باستخدام المنهج التحليلي ، تقديم وصف لخصائص فئات كاملة من المنحنيات عن طريق معادلات بسيطة وكان ديكارت يؤمن بأن المنهج ، الذي أحرز كل هذا النجاح في ميدان الرياضيات ، يمكن ان يمتد إلى ميادين أخرى ، وبذلك يتيح للباحث أن يصل إلى نوع اليقين نفسه الذي يتوصل إليه في الرياضيات . وكان الهدف من « المقال في المنهج » هو بيان القواعد والارشادات التي ينبغي أن نتبعها كيما نستخدم ملكاتنا العقلية على الوجه الأكمل . أما بالنسبة إلى العقل ذاته ، فقد كان ديكارت يرى أن الناس جميعا متساوون فيه ، وكل ما بيننا من اختلافات هو أن البعض منا يستعملونه أفضل من البعض الآخر . غير أن المنهج شيء نكتسبه بالممارسة ، وهي نقطة يعترف بها ديكارت بصورة ضمنية ، لأنه لا يريد أن يفرض علينا منهجا ، بل يهدف إلى أن يبين لنا كيف استخدم هو ذاته عقله بنجاح . ويتخذ العرض الذي يقدمه ديكارت في هذا الكتاب طابع السيرة الذاتية ، إذ يروي لنا كيف أن المؤلف لم يقتنع في شبابه بذلك الكلام الغامض المفتقر إلى اليقين ، الذي يجده المرء في كل المجالات . اما في ميدان الفلسفة فما من رأي ممجوج إلا واعتنقه شخص ما . ولقد أعجبته الرياضيات بسبب ما تتسم به

استنتاجاتها من يقين ، غير أنه لم يكن قد أدرك بعد كيف تستخدم على النحو الصحيح . وهكذا تخلى عن التعلم من الكتب وبدأ أسفاره ، ولكن تبين له أن عادات الناس تختلف فيما بينها بقدر ما تختلف آراء الفلاسفة . وفي النهاية ، استقر عزمه على أن ينظر في داخله عله يهتدي إلى الحقيقة ، ومن هنا حدثت واقعة تفكيره بقرب المدفئة ، التي تحدثنا عنها من قبل .

وإذ لاحظ ديكارت أن العمل الذي ينجزه كله شخص واحد هو وحده الذي يمكن أن يكون مرضيا على أي نحو ، فإنه قرر أن يرفض كل شيء سبق له أن تعلمه وأرغم على أن يسلم به تسليما . وهكذا فإن المنطق والهندسة والجبر هي وحدها المعارف التي تظل صامدة وسط هذا الرفض الشامل ، ومن هذه المعارف اهتدى إلى أربع قواعد . الأولى هي ألا نقبل أي شيء سوى الأفكار الواضحة والمتميزة.

والثانية هي أن نقسم كل مشكلة إلى أي عدد من الأجزاء يلزم لحلها . والثالثة هي أن نسير في تفكيرنا من البسيط إلى المركب ، مفترضين وجود ترتيب حيث لا يكون هناك ترتيب بالفعل . أما القاعدة الرابعة فتدعونا إلى أن نقوم دائما بمراجعات دقيقة كيما نتأكد من أننا لم نغفل شيئا . هذا هو المنهج الذي استخدمه ديكارت في تطبيق الجبر على المشكلات الهندسية ، مما أتاح له أن يخترع ما نطلق عليه اسم الهندسة التحليلية . أما تطبيق هذا المنهج على الفلسفة فقد رأى ديكارت أن من الواجب إرجاءه حتى يتقدم به العمر قليلا . وفيما يتعلق بالأخلاق فإننا نواجه مأزقا . ذلك لأنها هي الأخيرة في ترتيب العلوم ، ومع ذلك يتعين علينا في حياتنا أن نتخذ قرارات عاجلة . لذلك وضع ديكارت لنفسه قانونا مؤقتا للسلوك يوفر له ، بالمعيار العملي (البرجماتي) ، أفضل ظروف ممكنة للحياة . ومن هنا قرر أن يمتثل لقوانين بلاده وعاداتها، وأن يظل مؤمنا بعقيدته، وأن يسلك

بتصميم وإصرار بمجرد أن يستقر ذهنه على أن يسير في اتجاه معين ، وأن يحاول أخيرا أن يتحكم في نفسه بدلا من أن يغير قدره ، ويكيف رغباته وفقا لنظام الأشياء لا العكس . ومنذ ذلك الحين قرر ديكارت أن ينذر نفسه للفلسفة .

ويؤدي منهج ديكارت ، حين يطبق على الميتافيزيقا ، إلى الشك المنهجي . فشهادة الحواس غير مؤكدة ولا بد من الشك فيها . بل إن الرياضيات ذاتها ، رغم كونها أقل تعرضا للشك ، ينبغي الارتياب فيها ، لأن من الجائز أن قوة ذات قدرة هائلة تقودنا عمدا في طريق الضلال . وبعد هذا كله يظل الشيء الوحيد الذي يتحتم على المتشكك أن يعترف به هو تشككه ذاته . وهذا هو أساس صيغة ديكارت الأساسية : أنا أفكر إذن فأنا موجود . ففي هذه القضية وجد ديكارت نقطة البداية الواضحة والمتميزة للميتافيزيقا . وهكذا استنتج أنه كائن مفكر ، مستقل تماما عن العناصر الطبيعية ، ومن ثم مستقل عن الجسم أيضا . ثم انتقل ديكارت إلى وجود الله ، الذي قدم له برهانا ينطوي في جوهره على تكرار للدليل الانطولوجي . ولما كان الله صادقا بالضرورة ، فلا يمكن أن يخدعنا بشأن أفكارنا الواضحة والمتميزة . فنظرا إلى أن لدينا فكرة من هذا النوع عن الأجسام ، أو عن الامتداد ، حسب تعبيره ، فلا بد أن تكون الأجسام موجودة . ويلي ذلك عرض عام للمسائل الفيزيائية بالترتيب الذي كان مفروضا أن تعالج به هذه المسائل في دراسته غير المنشورة . فهو يفسر كل شيء من خلال الامتداد والحركة . وهو يطبق ذلك حتى على علم الأحياء ، ويقدم ديكارت تفسيرا للدورة الدموية على أساس أنها ترجع إلى قيام القلب بوظيفة جهاز التسخين ، بحيث يجعل الدم الذي يدخله يتمدد ، وهو تفسير يختلف بالطبع عن ملاحظات هارفي ، مما أثار جدلا شيقا بين الرجلين . ولكن لنعد

إلى « المقال في المنهج » ، فنلاحظ أن هذه النظرية الميكانيكية تؤدي الى الرأي القائل إن الحيوانات كائنات آلية ، لا روح فيها ، وهي نتيجة يُفترض أننا نستدل عليها أيضا من كون الحيوانات لا تتكلم ، ومن ثم فلابد أنها تفتقر إلى العقل . ويؤدي ذلك الى دعم الرأي القائل إن نفس الانسان مستقلة عن جسده ، ويقودنا الى استنتاج خلودها ، ما دامت لا توجد قوى اخرى تهدمها . واخيرا يشير « المقال » تلميحا الى محاكمة جاليليو ، ويناقش مسألة النشر أو عدم النشر ، وفي النهاية يكون الحل الوسط هو نشر « المقال في المنهج » والدراسات الثلاث التي يكون المقال مدخلا اليها . هذه باختصار شديد ، هي رسالة « المقال » ، الذي يقدم صورة موجزة لمبادىء الفلسفة الديكارتية .

وأهم ما في هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجي . فهذه الطريقة ، من حيث هي أسلوب إجرائي ، تؤدي إلى الشك الشامل ، كما حدث فيما بعد في حالة هيوم . ولكن ما ينقذ ديكارت من النتائج الشكاكة هو أفكاره الواضحة والمتميزة ، التي يجدها في نشاطه الذهني الخاص . فلما كانت الأفكار العامة ، من أمثال الامتداد والحركة ، مستقلةً عن الحواس ، فانها في نظر ديكارت فطرية ، ومثل هذه الصفات الأولية هي التي تولد معرفة بالمعنى الأصيل . أما الإدراك الحسي فينصب على الصفات الثانوية ، كاللون والطعم والملمس وما شابه ذلك ، غير ان هذه الصفات لا توجد حقيقة في الأشياء . وفي كتاب التأملات يقدم ديكارت المثل المشهور لقطعة الشمع ومظاهرها المتغيرة ، لكي يضرب مثلا يوضح هذه النقطة . أما الشيء الذي يظل على ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد ، وهو فكرة فطرية يعرفها العقل .

وهكذا فان الفلسفة الديكارتية تؤكد الأفكار بوصفها نقاط البداية

التي لا يتطرق إليها شك ، وقد كان لذلك تأثيره على الفلسفة الأوروبية منذ ذلك الحين ، سواء في اتجاهها العقلي أم في اتجاهها التجريبي . ويظل هذا الرأي صحيحا حتى على الرغم من أن الصيغة « أنا افكر اذن فأنا موجود » ، التي ارتكز عليها هذا التطور ، ليست في ذاتها صحيحة كل الصحة . ذلك لأن هذه العبارة لا تكون سليمة إلا إذا اعترفنا بمسلمة مضمرة ، هي أن الفكر عملية واعية بذاتها . ولو لم نفعل ذلك ، لتساوى مع هذه القضية أن نقول : « أنا أمشي ، اذن فأنا موجود » ، لأنني إذا كنت أمشي فمن الصحيح بالفعل أنني لا بد أن أكون موجوداً . وقد أثار هذا الاعتراض هبز وجاسنديGassendi . ولكن ينبغي أن نلاحظ بالطبع أنني قد أعتقد انني أمشي عندما لا أكون في الواقع ماشيا ، على حين انني لا يمكن ان أعتقد أنني أفكر حين لا أكون مفكرا بالفعل . أي أن هذه الإحالة الى الذات ، التي يُفترض حدوثها في عملية التفكير ، هي التي تضفي على صيغة ديكارت طابعها الذي يبدو بمنأى عن الشك . فاذا أزلت عنها طابع الوعي الذاتي ، كما فعل هيوم فيما بعد ، انهار المبدأ من أساسه . ومع ذلك يظل من الصحيح أن تجارب المرء الذهنية الخاصة تنطوي على يقين خاص لا تشاركها فيه الأحداث الأخرى .

ولقد أدى تأكيد الفلسفة الديكارتية لتلك الثنائية القديمة العهد ، ثنائية العقل والمادة ، إلى إبراز مشكلة العلاقة بين الذهن والجسم ، وهي المشكلة التي يتعين على أية فلسفة كهذه أن تواجهها . ذلك لأنه يبدو ان العالمين المادي والذهني يسير كل منهما في مجراه الخاص ، المكتفي بذاته ، الذي تحكمه مبادئه الخاصة ، ووفقا لهذا الرأي يكون من المستحيل بوجه خاص القول بأن عمليات ذهنية او نفسية كالإرادة يمكن أن تؤثر على العالم المادي على أي نحو . وقد وضع ديكارت ذاته استثناء لهذه القاعدة ، حين اعترف بقدرة النفس البشرية على

تغيير حركة الأرواح الحيوية من حيث الاتجاه ، ولكن ليس من حيث الكم . غير ان هذا المهرب المصطنع لم يكن يتمشى مع مذهبه ، فضلا عن أنه لا يتفق وقوانين الحركة ، ومن هنا فقد استغنى عنه أتباع ديكارت ورأوا ان الذهن لا يستطيع تحريك الجسم . ولكي نفسر العلاقة بينهما ينبغي ان نفترض ان العالم قد رُتِّب مقدما بحيث انه كلما حدثت حركة جسمية معينة ، يطرأ في الميدان الذهني ، وفي الوقت المناسب ، ما نعتبره الحدث الذهني الصحيح المصاحب لهذه الحركة ، دون ان يكون هناك أي ارتباط مباشر . وقد قال بهذا الرأي خلفاء ديكارت ، وخاصة جولينكس Geulincx (١٦٢٤ - ١٦٦٩) ومالبرانش Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) . ويطلق على هذه النظرية اسم « مذهب المناسبة Occasionalism » لأنه يرى ان الله يرتب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث في احدى السلسلتين يقع دائما في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى . وقد ابتدع جولينكس تشبيه الساعتين لكي يضرب به مثلا يوضح هذه النظرية . فاذا كانت لدينا ساعتان تدل كل منهما على الوقت بدقة كاملة ، ففي وسعنا أن ننظر الى إحداهما عندما يشير العقرب الى اكتمال الساعة ، بينما نسمع دقات الساعة الأخرى . وقد يؤدي بنا هذا إلى الاعتقاد بأن الساعة الأولى هي التي جعلت الثانية تدق . والواقع ان الذهن والجسم أشبه بهاتين الساعتين اللتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل في مجراها المستقل والموازي لمجرى الأخرى . وبالطبع فان « مذهب المناسبة » يثير بعض الصعوبات المحرجة . فكما اننا نستطيع ، من أجل معرفة الوقت المضبوط ، ان نستغني عن إحدى الساعتين ، فكذلك يبدو من الممكن ان نستدل على الأحداث الذهنية بالاشارة الى الأحداث المادية الموازية لها فحسب .

والواقع أن « مبدأ المناسبة » ذاته هو الذي يضمن إمكان نجاح مثل هذه المهمة . وهكذا يمكننا أن نقدم نظرية كاملة عن الأحوال الذهنية من خلال الأحداث المادية وحدها ، وهي محاولة قام بها بالفعل الفلاسفة الماديون في القرن الثامن عشر ، وتوسع فيها علم النفس السلوكي في القرن العشرين . وهكذا فان مذهب المناسبة ، بدلا من أن يعمل على ضمان استقلال النفس عن الجسم ، يؤدي في نهاية الأمر الى جعل النفس كيانا زائدا يمكن الاستغناء عنه ، او قد يؤدي ، بعكس ذلك ، إلى جعل الجسم كيانا غير ضروري في كل الأحوال . وأيا كان الرأي الذي يفضله المرء ، فإن هذا لا يتفق والمبادىء المسيحية ، ومن هنا لم يكن من المستغرب ان تجد مؤلفات ديكارت مكانا مضمونا على قائمة الممنوعات لدى الكنيسة . ومن أسباب ذلك ان المذهب الديكارتي لا يمكنه تفسير الارادة الحرة بطريقة متسقة . والواقع ان النزعة الحتمية الصارمة التي يتسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادى ، الفيزيائي والبيولوجي ، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وخاصة عندما ننظر الى هذه النزعة في ارتباطها بفيزياء نيوتن .

إن الثنائية الديكارتية هي في نهاية المطاف حصيلة نظرة تقليدية تماما إلى مشكلة الجوهر ، بالمعنى الفني الذي استخدم به الفلاسفة المدرسيون هذا اللفظ . فالجوهر هو حامل الصفات ، غير انه هو ذاته مستقل ودائم . وقد اعترف ديكارت بجوهرين متباينين ، أعني المادة والعقل ، لا يمكنهما ان يتفاعلا على أي نحو ، لأن كلا منهما مكتف بذاته . وقد ظهرت فكرة « المناسبة » من أجل عبور الهوة بينهما ، ولكن من الواضح اننا لو قبلنا بمثل هذا المبدأ فلن يحول شيء بيننا

وبين الاعتماد عليه إلى أي حد نشاء . فمن الممكن مثلا النظر الى كل عقل على أنه جوهر في ذاته . وقد سار ليبنتس Leibniz في هذا الاتجاه ، فوضع نظرية « الذرات الروحية monads » التي تنطوي على القول بعدد لا نهاية له من الجواهر ، كلها مستقلة ، ولكن بينها تنسيقا . وفي مقابل ذلك يستطيع المرء ان يعود إلى وجهة نظر بارمنيدس فيقول بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد . وهذا الاتجاه الأخير هو الذي سار فيه اسبينوزا ، الذي ربما كانت نظريته أشد المذاهب الواحدية التي عرفها التاريخ اتساقا وصرامة .

كان اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي ولد في أمستردام ، ابنا لاسرة يهودية رحل أجدادها - قبل وقت كانت ذاكرة الأسرة لا تزال تعيه - عن ديارهم في البرتغال لكي يجدوا مكانا يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طريقتهم الخاصة . ذلك لأن خروج المسلمين من اسبانيا والبرتغال قد أتاح الفرصة لمحاكم التفتيش لكي تنشر حكمها يسوده التعصب الديني ، مما جعل الحياة بالنسبة الى غير المسيحيين غير مريحة ، هذا اذا استخدمنا اخف تعبير ممكن . أما هولندا فقد كانت أثناء عصر الاصلاح الديني في حرب ضد حكم الطغيان في اسبانيا ، ومن ثم قدّمت ملجأ لضحايا الاضطهاد ، وأصبحت أمستردام موطنا لطائفة يهودية كبيرة . وفي هذا الاطار تلقى اسبينوزا تعليمه وتربيته الأولى .

على أن هذه الدراسات التقليدية لم تكن تكفي لإرضاء ذهنه المتوقد . وقد أتاحت له معرفته باللاتينية ان يطلع على كتابات أولئك المفكرين الذين أحدثوا حركة إحياء العلم الكبرى ، وعملوا على تشجيع العلم والفلسفة الجديدين . وسرعان ما وجد أن من

المستحيل عليه البقاء في إطار العقيدة الحرفية لليهود ، مما سبب حرجا شديدا للطائفة اليهودية . والواقع ان لاهوتيي حركة الإصلاح الديني كانوا متزمتين على طريقتهم الخاصة ، وشعروا بأن أي رفض للدين بطريقة نقدية عنيفة قد يعكر صفو جو التسامح العام الذي كان يسود هولندا في ذلك الحين . وهكذا طُرد اسبينوزا في النهاية من الكنيس اليهودي وصُبت على رأسه كل لعنات الكتاب المقدس .

ومنذ ذلك الحين التزم اسبينوزا العزلة التامة ، وخاصة لأنه كان بطبيعته منطويا على نفسه ، وعاش في هدوء وسط حلقة صغيرة من الأصدقاء ، وكان يكتسب رزقه من صقل العدسات ، ويكرس حياته للتأمل الفلسفي . ولكن على الرغم من حياة الاعتزال التي كان يعيشها ، ذاعت شهرته بسرعة ، وأخذ يتبادل الرسائل فيما بعد مع عدد من المعجبين ذوي النفوذ ، كان اهمهم ليبنتس . ومن المعروف انهما قد تقابلا في لاهاي . غير أن اسبينوزا لم يوافق أبدا على أن يخرجه احد من عزلته . ففي عام ١٦٧٣ عرض عليه أمير بالاتينا كرسي الفلسفة في جامعة هيدلبرج ، ولكنه رفض العرض رفضا مهذبا . وكانت أسباب رفضه لهذا الشرف تنم عن الكثير ، إذ يقول أولا : « أعتقد انني لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكف عن ممارسة الفلسفة . وفضلا عن ذلك فإني لا أدري ما هي الحدود التي ينبغي عليّ ان أحصر فيها حرية التفلسف حتى لا أبدو راغبا في الخروج على العقيدة السائدة . . . وهكذا ترى انني لا أعلل نفسي بالأمل في حظ أفضل ، بل إنني سأمتنع عن القاء الدروس لسبب واحد هو إيثاري السكينة التي أعتقد أنني استطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة » .

أما كتابات اسبينوزا فلم تكن ضخمة في حجمها غير أنها تكشف عن قدرة على التركيز والدقة المنطقية ينـدر ، وربمـا يستحيل ، الوصول اليها . غير ان آراءه في الألوهية والدين كانت سابقة لعصره إلى حد انه ، برغم كل جهوده الجادة في التفكير النظري الأخلاقي ، قد صُبت عليه اللعنات ، في عصره وطـوال مائـة عام بعـد ذلك ، بوصفه شيطانا آثما . كما ان كتابه الأعظم « الأخلاق » كان في نظر معاصريه من الخطورة بحيث لم يمكن نشره إلا بعد وفاته .

وتنطوي نظريته السياسية على عناصر مشتـركة كثـيرة مع نظـرية « هبز » ، غير ان الأساس الذي كانت ترتكز عليه نظرية اسبينـوزا مختلف كل الاختلاف على الرغم من وجود قدر لا بأس به من الاتفاق بينهما على كثير من السمات التي اعتقدا أنهـا ضرورية لقيام مجتمـع صالح . فعلى حين أن هبـز يقيم آراءه على أسـاس تجريبـي ، فإن اسبينوزا يستنبط نتائجه من نظريته الميتافيزيقية العامة . بل ان المرء لا يستطيع ان يدرك مدى قوة استدلاله إلا اذا نظر الى أعماله الفلسفية كلها على أنها دراسـة كبـرى واحـدة . والواقـع ان هذا واحـد من الأسباب التي جعلت التأثير المباشر لكتابات اسبينوزا اضعف من تأثير الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين . ولكن ينبغي ان نذكر ان المسائل التي ناقشها كانت مشكلات حية وحقيقية الى ابعـد حد في عصره . غير أن الدور الأساسي الذي تقوم به الحرية في أداء الجهاز السياسي لعمله لم يكن معترفا به عندئذ على النطاق الواسع الـذي أصبح سائدا في القرن التاسع عشر .

كان اسبينوزا من أنصار حرية التفكير على خلاف هبز . بل إن

ميتافيزيقاه ونظريته الأخلاقية تستتبع القول بأن الدولة لا تستطيع أداء عملها على الوجه الصحيح إلا في اطار هذه الحرية . وهو يناقش هذه المسألة بحماسة كبيرة في كتاب « دراسة لاهوتية سياسية Tractatus Theologico - Politicus » . ويتخذ هذا الكتاب طابعا غير مألوف الى حد ما ، من حيث إن هذه الموضوعات تعالج فيه على نحو غير مباشر من خلال نقد الإنجيل . وهنا نجد ان اسبينوزا قد بدأ ، بالنسبة الى العهد القديم بوجه خاص ، ما أصبح يطلق عليه بعد قرنين من الزمان اسم « النقد الأعلى » . وهو يدرس أمثلة تاريخية من هذا المصدر (أي العهد القديم) ، ويخلص منها إلى اثبات ان حرية التفكير تنتمي الى صميم الوجود الاجتماعي.وفي هذه المسألة يصل ، على سبيل الاستنتاج الختامي ، الى فكرة رائعة يقول فيها : « ومع ذلك ينبغي ان أعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان . ولكن من ذا الذي استطاع ان ينشىء أي شيء بقدر من الحكمة يستحيل معه ان تترتب عليه نتائج ضارة ؟ إن من يرمي إلى ان يحكم كل شيء بالقوانين لا بد ان يزيد من النقائص بدلا من ان يقللها . ولكن مالا يمكن منعه ينبغي ان يسمح به ، حتى لو أدى ذلك أحيانا الى الضرر » .

كذلك يختلف اسبينوزا عن هبز في انه لم ينظر الى الديمقراطية على انها أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية . فأكثر الحكومات تعقلا تصدر مراسيم سليمة في الأمور الواقعة في نطاق سلطتها ، وتكف أيديها في المسائل المتعلقة بالعقيدة والتعليم . ومثل هذه الحكومة تنشأ حين تكون هناك طبقة لديها وعي بمسؤ وليتها ،ومتميزة من حيث الملكية الاقتصادية . في ظل دولة كهذه تتاح للناس أفضل فرص تحقيق

امكاناتهم العقلية ، بالمعنى الـذي كان يقصـده اسبينـوزا ، وهـذه الإمكانات العقلية هي ، وفقا لمذهبـه الميتافيزيقـي ، ما يهـدف اليه البشر بطبيعتهـم . أما عن مسألة أفضل الحكومات ، فقد يكون من الصحيح بالفعل ان المجتمع التجاري الذي يتوقف النشاط فيه على قدر من الحرية والأمان ، هوالذي تتاح فيه أكبر فرصة لإقامة حكم ليبرالي . ولا شك أن هولندا ، بلد اسبينوزا ، كانت مثلا واضحـا على صحة هذا الرأي .

وحين ننتقل بعد ذلك الى « الأخـلاق » ، نكون قد سرنـا وفقـا للترتيب التاريخـي الـذي نشرت به كتابـات اسبينـــوزا ، وان كان الترتيب المنطقي يقتضي البدء بهـا . ويمـكن القـول إن عنـوان هذا الكتاب مضلل إلى حد ما بالقياس الى محتواه . ذلك لأننا نجد هنـا أولا ميتافيزيقا اسبينوزا ، التـي تنطـوي ضمنـا على إيضـاح لذلك التخطيط الذي يضعه الفيلسوف العقلاني من أجل بحـث الطبيعـة علميا . ولقد أصبحت هذه المسألة من أهم المسائل العقلية في القرن السابـع عشر . ويلي ذلك عرض يدور حول موضـــوع الذهـــن ، وسيكولوجية الارادة والانفعالات ، ثم نظرية اخلاقية مبنية على ما سبق .

والكتاب كله معروض على طريقـة هندسـة إقليدس ، اذ يبـدأ بتعريفات ومجموعة من المسلّمات ، ومنها يستمد المجموعة الكاملـة للقضـايا اللازمـة عنهـا ، مع كل ما تقتضيه من براهـــين ونتائـــج وتفسيرات . وهـذه الطريقـة في التفلسف لم تعـد اليوم شائعـة أو مرغوبة ، ولا بد أن يبدو مذهب اسبينوزا تدريبا غريبا بحق في نظر اولئك الذين لا يعجبهم شيء سوى آخر انباء الصحافة . ولكن هذا

المذهب لا يبدو ، في تركيبه ، على هذا القدر من الغرابة ، بل إنه يظل ، في ذاته ، عملا من أروع اعمال التفكير المنضبط الدقيق .

يبحث الباب الأول من الكتاب مشكلة الله . وهو يعرض ستة تعريفات ، تشمل تعريفا للجوهر وتعريفا لله وفقا للاستعمال التقليدي للفلسفة المدرسية . وتضع المسلّمات سبعة فروض أساسية لا يقدَّم لها تبرير آخر . ومنذ ذلك الحين يكون كل ما علينا هو أن نتابع استخلاص النتائج ، كما هي الحال عند إقليدس . اذ يبدو من الطريقة التي تم بها تعريف الجوهر انه ينبغي ان يكون شيئا يفسر نفسه بنفسه كليةً . ويدلل اسبينوزا على أنه يجب أن يكون لامتناهيا ، إذ إنه لو كان محدودا لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه . كما يدلل على انه لا يمكن ان يوجد إلا جوهر واحد ، ويتبين لنا أن هذا الجوهر هو العالم ككل ، وهو بالمثل الله ذاته . ومن هنا فان الله والكون ، اي مجموع الأشياء كلها ، هما واحد ونفس الشيء . وهذه هي نظرية « شمول الألوهية » المشهورة عند اسبينوزا . وينبغي ان نؤكد أن العرض الذي يقدمه اسبينوزا لا يتضمن في ذاته أي قدر من التصوف بل إن المسألة كلها تمرين في المنطق الاستنباطي ، مبني على مجموعة من التعريفات والمسلّمات المعروضة ببراعة عبقرية . وربما كان ذلك أعظم أمثلة البناء المذهبي في تاريخ الفلسفة .

لقد كان التوحيد بين الله والطبيعة أمرا مكروها الى أبعد حد ، في نظر المتمسكين بحرفية العقيدة في كافة المعسكرات . ومع ذلك فقد كان مجرد نتيجة لبرهان استنباطي بسيط . وحين نتأمل هذا البرهان في ذاته ، نجده سليما ، واذا كان يؤدي إلى إيذاء شعور البعض فما هذا

إلا دليل على أن المنطق ليس ملتزما باحترام مشاعر الناس . وما دام الله والجوهر يعرّفان بالطريقة التقليدية فلا غبار على هذه الحجة ، بل ان النتيجة التي ينتهي اليها اسبينوزا تفرض نفسها . وقد يؤدي هذا بالبعض الى الاعتراف بأن في هذين اللفظين سمة معينة غير مألوفة .

وتمشيا مع هذه النظرية ، ينظر اسبينوزا الى عقولنا البشرية الكثيرة على أنها جزء من العقل الإلهي . وهو يشارك ديكارت تأكيده للوضوح والتميز ، اذ يقول : « ان قوام الخطأ او البطلان هو افتقار الى الإدراك ، تنطوي عليه الأفكار غير الكافية ، أي المضطربة المختلطة ».وما ان تتكون لدينا أفكار كافية ، أو مطابقة ، حتى نصل على نحو مؤكد الى معرفة نظام الأشياء وترابطها ، الذي هو ذاته نظام الأفكار وترابطها . ومن طبيعة العقل ان يتأمل الأشياء لا من حيث هي عرضية ، بل من حيث هي ضرورية . وكلما ازددنا قدرة على ذلك ، ازددنا اقترابا من التوحد بالله ، او التوحد بالعالم ، وهو ما يعني نفس الشيء . وفي هذا السياق وضع اسبينوزا عبارته المشهورة التي يقول فيها « ان من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة.» وتلك في الواقع نتيجة تترتب على القول إن العقل يرى الأشياء من حيث هي ضرورية .

وفي الباب الثالث من « الأخلاق » يبين اسبينوزا كيف يُمنع الذهن من الوصول الى رؤية عقلية كاملة للكون ، بسبب تأثير الانفعالات الذي يحول دون ذلك . فالقوة الدافعة لنا ، من وراء كل أفعالنا ، هي حفظ الذات . وربما اعتقد البعض ان هذا المبدأ الأناني الصرف يدمغنا جميعا بأننا منافقون لا نفكر الا في مصالحنا ، غير ان

هذا الفهم يغفل كلية عن المقصود . ذلك لأن الإنسان في بحثه عن مصلحته الخاصة ، يجد لزاما عليه ، عاجلا أو آجلا ، ان يسعى الى الوحدة مع الله . وهو يحقق مسعاه هذا كلما تمكن من رؤية الأشياء « من منظور الأزل » ، أي من وجهة نظر لا زمانية ، كما ذكرنا من قبل .

وفي البابين الأخيرين نجد فلسفة اسبينوزا الأخلاقية بمعناها الصحيح .

فالانسان يكون في حالة عبودية ما دام خاضعا للمؤثرات والأسباب الخارجية . وهذا يسري في الواقع ، على كل شيء متناو . ولكن بقدر ما يستطيع الانسان تحقيق الوحدة مع الله ، لا يعود خاضعا لهذه المؤثرات ، لأن الكون في مجموعه لا يخضع لتحكم شيء . وهكذا فان المرء ، بتوافقه اكثر فأكثر مع الكل ، يكتسب قدرا مناظرا من الحرية . ذلك لأن الحرية هي بعينها الاستقلال ، او التحكم الذاتي Self - determination ، وهو لا يصدق الا على الله . وعلى هذا النحو نستطيع ان نحرر أنفسنا من الخوف . ولقد رأى اسبينوزا ، مثل سقراط وأفلاطون ، أن الجهل هو العلة الأولى لكل شر ، بينما المعرفة ، بمعنى الفهم الأفضل للكون ، هي الشرط الأساسي الذي يوصلنا الى الحكمة والسلوك القويم . ولكنه ، على خلاف سقراط ، لم يكن يفكر في الموت . « ان أقل ما يفكر فيه الإنسان الحر هو الموت ، وحكمته انما هي تأمل في الحياة لا في الموت » . ولما كان الشر سلبا او عدما ، فمن المحال ان يكون الله او الطبيعة متصفين بالشر ، لأنهما لا يفتقران الى شيء . وكل شيء انما هو على أفضل وجه في هذا العالم الوحيد الممكن . ولما كان الانسان متناهيا فان عليه ان يسلك

في الشئون العملية ، على نحو يؤدي به الى حفظ ذاته ، كيما يحتفظ بأقوى ما يستطيع الاحتفاظ به من الصلات مع الكون .

هذه باختصار شديد هي الخطوط العامة لمذهب اسبينوزا . وتكمن أهميته بالنسبة إلى الحركة العلمية في القرن السابع عشر فيما يوحي به ضمنا من تفسير حتمي على مستوى واحد لكل ما يحدث في الكون . والواقع ان هذا المذهب هو المشروع الأوّلي الذي سيتم التوسع فيه مستقبلا ، لنسق موحد للعلم . على ان مثل هذه المحاولة لا يمكن ان تُقبل في أيامنا هذه إلا بعد إبداء بعض التحفظات الهامة . وبالمثل لا يمكن من الناحية الاخلاقية ، الاعتراف بأن الشر شيء سلبي فحسب . فكل عمل من أعمال القسوة المتعمدة ، مثلا ، هو وصمة إيجابية ودائمة على جبين العالم ككل . ومن الجائز ان هذا هو ما تشير اليه المسيحية من طرف خفي في نظرية الخطيئة الأولى . ولو وُجِّه اعتراض كهذا إلى اسبينوزا ، لكان رده هو أن أية قسوة لا يمكن ان تكون متعمدة اذا تأملناها « من منظور الأزل » ، غير ان هذا شيء لا يسهل إثباته . ومع ذلك فان مذهب اسبينوزا يظل واحدا من الانجازات الكبرى للفلسفة الغربية . وعلى الرغم من أن صرامة لهجته تحمل شيئا من طابع العهد القديم ، فانه يمثل إحدى المحاولات الكبرى ، على طريقة اليونانيين العظام ، لإظهار العالم بوصفه كلا شاملا قابلا للفهم .

لقد أدت مشكلة الجوهر ، كما رأينا من قبل ، إلى حلول شديدة الاختلاف فيما بينها . واذا كان اسبينوزا قد تمسك بمذهب واحدي متطرف فان الاجابة التي اتى بها ليبنتس تذهب الى الطرف المضاد ،

وتفترض عددا لا نهائيا من الجواهر . ومع ذلك فان بين النظريتين صلات من بعض النواحي ، مشابهة للصلات التي تربط بارمنيدس بالمذهب الذري ، وان كان من الواجب الا نذهب في تشبيه الحالة الأولى بالثانية ابعد مما ينبغي . فنظرية ليبنتس ترتكز في النهاية على الفكرة القائلة إن الجوهر ، اذا كان واحدا ، لا يمكن ان يكون له امتداد ، لأن الامتداد يوحي بالتعدد ، ولا يمكن ان توصف به الا مجموعة من الجواهر . ومن ذلك استدل على أن هناك جواهر كثيرة إلى حد لامتناه ، كل منها غير ممتد ، ومن ثم فهو لامادي . وهو يطلق على هذه الجواهر اسم الذرات الروحية ، التي تتسم بسمة أساسية هي كونها نفوسا بمعنى عام لهذه الكلمة .

وقد ولد ليبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) في ليبتسج ، حيث كان أبوه أستاذا جامعيا . وقد كشف منذ سن مبكرة عن مواهب عقلية نقدية متدفقة . وفي سن الخامسة عشرة التحق بالجامعة ، حيث درس الفلسفة ، وتخرج بعد عامين ، ثم انتقل الى (يينا Jena) لدراسة القانون . وفي سن العشرين تقدم للحصول على الدكتوراه في القانون من جامعة ليبتسج ، ولكن طلبه رفض بسبب صغر سنه . أما جامعة آلتدورف Altdorf فكانت أكثر تسامحا ، ولم تكتف بمنحه الدرجة بل عرضت عليه كرسيا جامعيا . غير أن ليبنتس ، الذي كانت في ذهنه اشياء مختلفة كل الاختلاف ، لم يستجب لهذا العرض . وفي عام ١٦٦٧ التحق بالسلك الدبلوماسي مع كبير أساقفة مينتس Mainz ، وهو أحد الأمراء الكبار ، وكان سياسيا نشطا اخذ على عاتقه إنقاذ البقايا الممزقة للامبراطورية من جحيم حروب الثلاثين . كما كان من أهدافه الحيلولة دون قيام ملك فرنسا ، لويس

الرابع عشر ، بغزو بلاده .

وهكذا توجه ليبنتس الى باريس لهذا الغرض عام ١٦٧٢ ، وظل هناك مدة تقرب من أربع سنوات. وكانت خطته هي أن يقنع الملك الشمس[١] ، بتوجيه طاقاته الحربية ضد غير المسيحيين ، وبأن يغزو مصر . ولكن مهمته أخفقت[٢] ، وان كان ليبنتس قد قابل خلالها كثيرا من فلاسفة عصره وعلمائه الكبار . فقد كان مالبرانش هو الموجة الجديدة في باريس ،وكذلك الحال بالنسبة الى ارنو Arnauld ،اكبر ممثلي المذهب الجانسيني Jansenism منذ باسكال . كذلك تعرّف ليبنتس الى عالم الفيزياء الهولندي هيجنز Huygens . وفي عام ١٦٧٣ توجه الى لندن حيث قابل الكيميائي بويل R. Bolyle ، وأولدنبرج Oldenburg ، أمين الجمعية الملكية التي كانت قد أنشئت حديثا ، والتي انضم ليبنتس إلى عضويتها . وبعد موت كبير الأساقفة الذي كان ليبنتس يعمل لديه ، في العام نفسه ، عرض عليه دوق برنسفيك Brunswick منصب أمين مكتبة هانوفر ، ولكن ليبنتس لم يقبل هذا العرض على الفور ، بل ظل في الخارج . وفي عام ١٦٧٥ بدأ يشتغل ، أثناء وجوده في باريس ، في حساب التفاضل والتكامل ، واكتشف هذا الفرع على نحو مستقل عن نيوتن الذي كان قد اكتشفه قبله بوقت قصير . وبعد فترة نشر ليبنتس صيغة حساب التفاضل

---

(١) اللقب الذي كان الفرنسيون يطلقونه على لويس الرابع عشر . (Le Roi - Soleil)

(٢) على الرغم من اخفاق ليبنتس في هذه المهمة ، فقد كانت محاولته تمهيدا للحملة الفرنسية على مصر في أعقاب الثورة الفرنسية في أواخر القرن التالي ، بعد أن تنبهت فرنسا الى أهمية موقع مصر بين الشرق والغرب .

(المترجم)

والتكامل كما اكتشفها ، وكان ذلك في مجلة « أعمال الباحثين العلميين Acta Eroditorum عام ١٦٨٤ ، وهذه الصيغة أقرب الى الصورة الحديثة لهذا العلم من صيغة نظرية التفاضل عند نيوتن . وبعد ثلاث سنوات ظهر كتاب « مبادىء الفلسفة الطبيعية » لنيوتن . وقد أدى ذلك الى ظهور خلاف طويل وعقيم ، وبدلا من ان يعالج المشتركون في هذا الخلاف المسائل العلمية ، اخذ كل فريق منهم ينحاز الى ابن وطنه ، مما ترتب عليه تأخر الرياضيات الانجليزية لمدة قرن ، لأن طريقة التدوين التي وضعها ليبنتس ، والتي أخذ بها الفرنسيون ، كانت أداة أكثر مرونة للتحليل . وفي عام ١٦٧٦ قام ليبنتس بزيارة اسبينوزا في لاهاي ، ثم شغل منصب أمين مكتبة هانوفر ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته . وقد أمضى وقتا طويلا في جمع مادة كتاب في تاريخ برنسفيك ، كما تابع دراساته العلمية والفلسفية . وفضلا عن ذلك فقد واصل عمله في وضع خطط لإعادة الحيوية الى المسرح السياسي الأوروبي . وحاول أن يقدم علاجا للانقسام الديني الكبير ، غير ان مشروعاته لم تلق إلا آذانا صماء . وعندما أصبح الأمير جورج ، من هانوفر ، ملكا على بريطانيا في عام ١٧١٤ ـ لم توجه الدعوة الى ليبنتس ليكون ضمن الحاشية المرافقة له إلى لندن ، وكان السبب الرئيسي لذلك هو أصداء ذلك الخلاف المؤسف حول حساب التفاضل والتكامل . وهكذا ظل وراء الأضواء ، شاعرا بالمرارة وبأن الناس قد تجاهلوه ، ومات بعد ذلك بعامين .

أما فلسفة ليبنتس فليس من السهل مناقشتها ، وذلك لأسباب منها ان أعماله غير مكتملة ، وكثيرا ما كانت تفتقر الى الصقل الذي

كان يمكن ان يتحقق لو عُني بمراجعتها واكتشف جوانب عدم الاتساق فيها قبل فوات الأوان . على ان السبب الرئيسي لذلك هو الظروف الخارجية لحياة ليبنتس . فقد كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة ، وكانت كتاباته تتعرض للتأخير والانقطاع . غير ان هناك سببا آخر أهم ، هو الذي يجعل قراءة ليبنتس عسيرة في بعض الأحيان . هذا السبب ناشيء عن الطبيعة المزدوجة لفلسفته . اذ نجد لديه من جهة ميتافيزيقا الجوهر ، وهي التي أفضت الى نظرية الذرات الروحية ، ونجد من وجهة اخرى نظرية منطقية تسير ، من نواح كثيرة ، في خط موازٍ لتأملاته الميتافيزيقية . وربما كان المنطق هو أهم الجانبين في نظرنا ، غير ان ليبنتس ذاته كان يبدي كما هو واضح ، قدرا متساويا من الاهتمام بجانبي فلسفته . بل لقد بدا له مؤكدا ان المرء يستطيع الانتقال من احد المجالين الى الآخر بلا صعوبة . على ان هذا الرأي لم يعد يلقى قبولا اليوم ، وذلك على الأقل بين الفلاسفة الانجليز ، على الرغم من أن الفكرة القائلة ان اللغة والمنطق مكتفيان بذاتهما هي نفسها رأي ميتافيزيقي له عيوبه الخاصة . اما عن ميتافيزيقا ليبنتس ، فمن المهم ان نلاحظ انها تدين للتطورات العلمية في ذلك العصر ببعض سماتها الهامة . وقد نشرت كتاباته الميتافيزيقية أثناء حياته ، وهي تشمل نظرية الذرات الروحية التي ظلت شهرة ليبنتس ، بوصفه فيلسوفا ، ترتكز عليها قرابة قرنين . أما المؤلفات المنطقية فظلت غير منشورة ، ولم تلق التقدير الذي تستحقه إلا في اوائل هذا القرن .

وكما ذكرنا من قبل ، فان نظريات ليبنتس المنطقية كانت تقدم إجابة لمشكلة الجوهر من خلال فكرة الذرات الروحية . وهو يشترك

مع اسبينوزا في الرأي القائل إن الجواهر لا تتفاعل فيما بينها . ويؤدي هذا على التَّو إلى استنتاج استحالة وجود رابطة سببية بين أي ذرتين روحيتين ، وهو ما يعبر عنه بقوله ان المونادات (الذرات الروحية) بلا نوافذ . ولكن كيف نوفق بين هذا وبين تلك الحقيقة التي يعترف بها كافة الأطراف ، وهي ان مختلف أجزاء الكون تبدو مرتبطة بعلاقات سببية ؟ هنا يأتي الرد سريعا من خلال نظرية « جولينكس » عن الساعتين . وكل ما علينا هو أن نجعل عدد هذه الساعات لا متناهيا ، فنصل الى نظرية الانسجام المقدَّر Pre - established harmony ، التي تقول ان كل مونادة تعكس الكون بأكمله ، بمعنى ان الله قد دبر الأمر بحيث ان كل المونادات تسير على نحو مستقل في مساراتها الخاصة ، في نظام هائل من المسارات المتوازية التي صممت ببراعة .

ولما كانت كل مونادة جوهرا ، فانها كلها تختلف فيما بينها كيفيا ، فضلا عن أنها تحتل وجهات نظر مختلفة . ولو شئنا الدقة لما أفادنا القول ان لها مواقع مختلفة ، ما دامت ليست بالكيانات التي تشغل مكانا وتقع في زمان . فالمكان والزمان ظاهرتان حسيتان ، وهما ليسا حقيقيين . أما الحقيقة الكامنة من ورائهما فهي تنظيم المونادات بحيث تكون لكل منها وجهة نظرها المختلفة . فكل مونادة تعكس الكون على نحو مختلف قليلا ، بحيث لا يكون اي اثنين من هذه الانعكاسات متشابهين من جميع الأوجه . ولو وجدت مونادتان متماثلتان في كل شيء لكانتا في الحقيقة واحدة . وهذا هو معنى مبدأ هوية اللامتميزات[1] identity of the indescernibles عند ليبنتس .

(١) هو المبدأ الذي عبر عنه ليبنتس في كثير من كتاباته ، والقائل أن من المستحيل ان يكون هناك شيئان متماثلان في كل شيء ، ولكنهما مختلفان من حيث العدد . أي ان الشيئين اللذين يستحيل التمييز بينهما في أي شيء هما في الواقع شيء واحد .

(المترجم) .

وهكذا فلا معنى لقولنا ، بغير تدقيق ، ان من الممكن ان تختلف مونادتان في الموقع وحده .

ولما كانت جميع المونادات مختلفة ، فان في استطاعتنا ترتيبها وفقا لدرجة الوضوح التي تعكس بها العالم . فكل شيء يتألف من حشد هائل من المونادات ، والأجسام البشرية بدورها منظمة على هذا النحو ، غير أننا نجد هاهنا موناده مسيطرة تتميز عن الباقين بوضوح رؤيتها . هذه الموناده المميزة هي ما نطلق عليه ، تخصيصا ، اسم النفس الانسانية ، وان كانت جميع المونادات ، بمعنى معين ، نفوسا ، وكلها لامادية ، غير فانية ، ومن ثم كانت خالدة . ولا تتميز المونادة المسيطرة او النفس بالوضوح الزائد في إدراكها فحسب ، وانما تتميز أيضا بأنها تضم في داخلها الغايات التي تستهدفها المونادات التابعة لها بطريقتها التي يسودها الانسجام المقدر سلفا . فكل شيء في الكون يحدث من أجل سبب كاف ، غير ان للارادة الحرة مجالها ، من حيث ان الاسباب التي يسلك من أجلها الكائن البشري لا تتسم بذلك الالزام الصارم الذي تتسم به الضرورة المنطقية . كذلك فان الله يملك هذا النوع من الحرية ، وان كانت هذه الحرية لا تخرق قوانين المنطق . والواقع أن نظرية حرية الإرادة هذه،التي جعلت ليبنتس مقبولا لدى الأوساط التي لم تكن راضية عن اسبينوزا ، كانت خارجة الى حد ما عن ذلك التفسير المذهبي الذي قدمه ليبنتس من خلال فكرة الموناده ، بل هي تتعارض معه في الواقع كما سنرى فيما بعد .

أما عن مسألة وجود الله ، التي تثار على الدوام في الفلسفة فان ليبنتس يقدم عرضا كاملا لأهم البراهين الميتافيزيقية التي رأيناها من قبل . وأول برهان من براهينه الأربعة هو البرهان الانطولوجي عند القديس أنسلم ، والثاني شكل من أشكال برهان العلة الأولى كما

نجده عند أرسطو . ثم يأتي برهان قائم على فكرة الحقيقة الضرورية ، التي يقول ليبنتس إنها تتطلب عقلا إلهيا توجد فيه . وأخيراً ، نجد برهانا قائما على فكرة الانسجام المقدّر سلفا ، وهو في الواقع شكل من أشكال برهان النظام والغائية في الكون . وقد تناولنا هذه البراهين جميعا من قبل في مواضع اخرى ، واوضحنا المآخذ التي يمكن ان تؤخذ عليها . وسرعان ما أنكر « كانت » إمكان تقديم براهين ميتافيزيقية من هذا النوع بوجه عام . أما بالنسبة إلى اللاهوت ، فينبغي ان نذكر ان التصور الميتافيزيقي لله انما هو اللمسة النهائية في نظرية عن طبيعة الاشياء . وفي هذا التصور لا تكون للألوهية علاقة بمشاعرنا وعواطفنا ، ومن ثم فهي مختلفة عن الألوهية كما نجدها في الكتب المقدسة . وهكذا فان رجال اللاهوت ، في عمومهم ، باستثناء التوماويين الجدد ، لم يعودوا يعوّلون على تلك الألوهية النظرية التي قدمتها الينا الفلسفة التقليدية .

ولقد كان من العناصر التي استلهمتها ميتافيزيقا ليبنتس ، تلك الكشوف الجديدة التي كانت تتراكم بمساعدة المجهر (الميكروسكوب) . فقد اكتشف ليفنهوك Leeuwenhoek (١٦٣٢ ـ ١٧٢٣) الكائنات المجهرية الدقيقة ، وتبين ان قطرة الماء مليئة بكائنات عضوية صغيرة . وكان ذلك أشبه بعالم كامل على نطاق أصغر من عالمنا اليومي . وقد أدت عوامل كهذه الى فكرة الذرة الروحية (المونـاد) بوصفها آخر ما نصل اليه من نقاط نفسية ميتافيزيقية غير ممتدة . وبدا ان حساب اللامتناهيات الجديد يشير الى هذا الاتجاه العام نفسه . والواقع ان ما يهم ليبنتس هنا هو الطبيعة العضوية لهذه المكونات النهائية . فهو في هذا يفترق عن تلك النظرة الآلية التي أكدها جاليليو والديكارتيون . وعلى الرغم من أن هذا قد خلق صعوبات في وجه ليبنتس ، فانه ادى به الى كشف مبدأ بقاء

الطاقة في واحد من أشكاله المبكرة ، وكذلك الى كشف مبدأ الفعل الأدنى(least action) . غير أن تطور الفيزياء في عمومه قد سار وفقا للمبادىء التي وضعها جاليليو وديكارت .

وأيا كان الأمر ، يظل من الصحيح ان ليبنتس قد قدم في مذهبه المنطقي عددا كبيرا من التلميحات التي تجعل ميتافيزيقاه أسهل فهما على الأقل حتى لو لم تكن مقبولة . ولنبدأ بالقول إن ليبنتس تقبّل منطق الموضوع والمحمول عند أرسطو . وهو يتخذ لنفسه بديهيتين أساسيتين من مبدأين منطقيين عامين : أولهما مبدأ التناقض ، الذي ينص على انه اذا تناقضت قضيتان وجب ان تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وثانيهما مبدأ السبب الكافي الذي تحدثنا عنه من قبل ، والذي ينص على أن أية واقعة حاضرة تلزم عن أسباب سابقة كافية . فلنطبق هذين المبدأين على حالةالقضايا التحليلية بالمعنى الذي حددها به ليبنتس ، أعني القضايا التي يكون فيها الموضوع متضمنا للمحمول ، كالقضية « كل العملات المعدنية مصنوعة من المعدن » ، عندئذ يتضح من مبدأ التناقض ان كل هذه القضايا صادقة ، على حين ان مبدأ السبب الكافي يؤدي الى القول بأن جميع القضايا الصادقة نظرا الى انها تقوم على أُسس كافية ، هي من النوع التحليلي ، وإن كان الله وحده هو الذي يراها على هذا النحو . أما بالنسبة الى العقل البشري فان هذه الحقائق تبدو طارئة . وهنا ، كما هي الحال عند اسبينوزا ، نجد محاولة لمعالجة البرنامج المثالي للعلم . ذلك لأن ما يفعله العالم عند وضعه للنظريات انما هو محاولة التوصل الى العرض ثم تقديمه على نحو يبدو فيه نتيجة لشيء آخر ، ومن ثم يبدو ضرورياً بهذا المعنى . ولما كان الله وحده هو الذي يملك العلم

الكامل ، فانه يرى كل شيء في ضوء الضرورة .

أما عدم تفاعل الجواهر فهو نتيجة لأن تاريخ حياة كل موضوع منطقي متضمن بالفعل في مفهومه . وهذا القول يلزم عن كون تاريخه هو ما يصدق عليه ، وهو الطابع التحليلي لجميع القضايا الصادقة ، وهكذا نضطر الى التسليم بالانسجام المقدر سلفا . غير ان هذا التفسير ، اذا شئنا الدقة ، لا يقل حتمية على طريقته الخاصة ، عن تفسير اسبينوزا ، وليس لحرية الارادة بالمعنى الذي اوضحناه من قبل مكان فيه . أما عن الله وخلقه للعالم ، فان خيريته تؤدي به الى خلق أحسن عالم ممكن . غير أن لدى ليبنتس نظرية اخرى في هذا الموضوع ، لا يظهر فيها الله والخلق على الاطلاق . هذه النظرية تبدو مستوحاة من نظرية أرسطو في الكمال entelechy ، أو السعي الى الانتقال من الإمكان الى الواقع . ففي نهاية المطاف سوف يكون العالم الذي يوجد هو ذلك الذي يتبدى فيه ، خلال أي زمن معين ، اعظم قدر من التحقق ، مع العلم بأن من المستحيل ان تتحقق كل الامكانات في آن واحد .

ولولا تمسك ليبنتس الشديد بمنطق الموضوع والمحمول ، لنشر بعضا من محاولاته في ميدان المنطق الرياضي ، ولو كان ذلك قد حدث لبدأ البحث في هذا الميدان مبكرا بقرن من الزمان . فقد رأى ليبنتس ان من الممكن اختراع لغة رمزية شاملة تتسم بالكمال ، وتجعل التفكير مجرد عملية حساب . وربما كان ذلك رأيا متسرعا الى حد ما ، برغم العقول الالكترونية ، غير أنه تنبأ بالكثير مما أصبح معروفا بعد ذلك في ميدان المنطق . اما عن اللغة الكاملة ، فانما هي تعبير آخر عن الأمل في ان يقترب البشر من العلم الإلهي الكامل .

لقد كان السعي وراء الأفكار الواضحة المتميزة ، وما يترتب عليه من

بحث عن لغة عالمية كاملة ، هما الهدفان العقليان الرئيسيان للفلسفة في التراث الديكارتي . وقد لاحظنا من قبل ان هذا يطابق ، بقدر ما ، أهداف العلم . وفي الوقت ذاته فإن ما نحن إزاءه ها هنا هو طريق نسير فيه أكثر مما هو غاية نهائية نصل اليها . ولقد أدرك ليبنتس هذا بالفعل ، وذلك بصورة ضمنية على الأقل ، عندما ذهب إلى أن الله وحده هو الذي يمتلك العلم الكامل . على أننا نجد نقدا أشد حدة بكثير للاتجاه الفكري العقلاني في أعمال الفيلسوف الإيطالي العظيم جامباتستا فيكو Giambattista Vico (١٦٦٨ - ١٧٤٤) . فقد أدت عبارة ليبنتس ، التي يمكن ان يقبلها أي مسيحي يخاف الله ، بما في ذلك فيكو ، أدت بهذا الفيلسوف الايطالي إلى وضع مبدأ جديد للمعرفة . فنظرا الى ان الانسان مخلوق ، فانه يعرف العالم بطريقة ناقصة . ذلك لأن شرط معرفة الشيء ، عند فيكو ، هو ان يكون المرء قد خلقه ، ولذا فان الصيغة الأساسية للمبدأ هي اننا لا نستطيع ان نعرف الا ما نصنع او نعمل . ويمكننا ان نعبر عن ذلك بقولنا إن الحقيقة مماثلة للواقع ، بشرط أن يُفهم اللفظ الأخير بمعناه الأصلي .

ظل فيكو غير معروف في زمانه وبعد خمسين عاما من مماته . وقد ولد في نابولي ، وكان أبوه بائعا صغيرا للكتب ، وأصبح في الحادية والثلاثين من عمره أستاذا للبلاغة في جامعة نابولي . وظل يشغل هذا المنصب المتواضع إلى حد ما حتى اعتزاله في عام ١٧٤١ . ولقد كان فقيرا طوال معظم أيام حياته ، وكان لزاما عليه ، كيما ينفق على نفسه وعلى أسرته ، أن يدعم مرتبه الهزيل باعطاء دروس خصوصية والقيام بأعمال أدبية غير عادية لحساب النبلاء . ولم يستطع معاصروه فهمه لأسباب من أهمها غموض رسالته ، ولم

يخدمه الحظ أبدا بمقابلة أي مفكر من مستواه أو بالتراسل معه .

إن النظرية القائلة إن الحقيقة هي الفعل او الصنع ، تؤدى إلى عدد من النتائج عظيمة الأهمية . فهي اولا تعلل لنا لماذا كانت الحقائق الرياضية تُعرف معرفة يقينية . ذلك لأن الانسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي عن طريق وضع قواعد بطريقة تجريدية اختارها هو ذاته . فالسبب الذي يجعلنا قادرين على فهم الرياضيات هو اننا صنعناها بالمعنى الصحيح . وفي الوقت ذاته يعتقد فيكو ان الرياضيات لا تتيح لنا ان نكوّن معرفة بالطبيعة بقدر ما اعتقد العقلانيون . ذلك لأنه يعتقد أن الرياضة مجردة ، لا بمعنى انها قد انتُزعت بالتجريد من التجربة ، بل من حيث هي منفصلة عن الطبيعة ، ومن حيث هي بناء اعتباطي شيده الذهن البشري . اما الطبيعة ذاتها فقد صنعها الله ، ومن ثم كان الله وحده هو الذي يستطيع ان يفهمها . ولو شاء الإنسان ان يعرف شيئا عن الطبيعة ، فعليه ان يتخذ لنفسه موقفا تجريبيا يستخدم فيه التجربة والملاحظة ، لا ان يكتفي باتباع الأساليب الرياضية . وهكذا كان فيكو أقرب بكثير الى التعاطف مع بيكن ، لا مع ديكارت . ولكن ينبغي ان نعترف بأن فيكو ، في تحذيره لنا ضد استخدام الرياضيات ، لم يدرك الدور الذي تلعبه في البحث العلمي . ومع ذلك ينبغي ان نعترف في الوقت ذاته بأننا نجد هنا تحذيرا من التأمل الرياضي الجامح ، الذي يدّعي لنفسه في بعض الأحيان مكانة البحث التجريبي . وقد لاحظنا من قبل ان الموقف الصحيح يقع في مكان ما بين هذين الطرفين .

ولقد أدت النظرية القائلة إن الرياضيات تستمد يقينها من كونها مصنوعة بواسطة البشر إلى التأثير في عدد كبير من الكتاب

اللاحقين ، وان كان هؤلاء قد يختلفون مع فكرة فيكو القائلة ان الرياضة اعتباطية بالمعنى الذي حدده . ويمكننا في هذا السياق ان نشير إلى آراء الكاتب الماركسي سوريل Sorel ، وكذلك إلى التفسيرات التي قدمها جوبلو Goblot ومايرسون Meyerson . ويصدق ذلك أيضا على التفسيرين المنفعي Utilitarian والبرجماتي لطبيعة الرياضيات . ومن جهة اخرى فان مفهوم الاعتباطية قد أستهوى عقول الشكليين ، الذين ينظرون الى الرياضيات على أنها لعبة شديدة الاتساع . وبالطبع فإن من الصعب ان نذكر في جميع الحالات ما مقدار التأثير المباشر الذي مارسه فيكو . غير اننا نعرف عن ماركس وسوريل انهما درسا أعمال فيكو . ومع ذلك فإن للأفكار في كثير من الأحيان طرقا خفية لإشعار الناس بها بغير ان يصبح تأثيرها محسوسا بوعي . وهكذا فإن أعمال فيكو على الرغم من أنها لم تكن معروفة على نطاق واسع ، تحوي بذورا لكثير من التطورات التي طرأت على الفلسفة في القرن التاسع عشر .

أما النتيجة الرئيسية الثانية لمبدأ فيكو فهي نظرية التاريخ . فقد كان يرى ان الرياضيات يمكن ان تُعرف معرفة كاملة لأنها من صنع الانسان ، ولا تشير إلى الواقع الفعلي . أما الطبيعة فلا يمكن معرفتها على نحو كامل لأنها من صنع الله ، وان كانت تشير إلى الواقع . وهذه مفارقة لا تزال حية إلى يومنا هذا عند كل من يرى في الرياضيات تركيبا ذهنيا خالصا . على ان فيكو حاول ان يهتدي الى « علم جديد » ، يكون قابلا للمعرفة الكاملة من جهة ، وينصب على العالم الواقعي من جهة اخرى . وهذا ما وجده في التاريخ ، حيث يتضافر الإنسان والله ، وهو رأي يقلب الرأي التقليدي رأسا

على عقب ، لأن أتباع المدرسة الديكارتية كانوا يستبعدون التاريخ على أساس أنه غير علمي . وقد أعيد إحياء الرأي القائل ان المجتمع قابل في ذاته لأن يُعرف خيرا من المادة الجامدة في القرن الماضي ، على يد الفيلسوف الالماني دلتاي Dilthey ، وعالمي الاجتماع ماكس فيبر Max Weber وزومبارت Sombart .

ويقدم فيكو فرضه الجديد على أكمل وجه في كتاب اسماه « العلم الجديد » ، وهو كتاب وضع له فيكو صيغا متعددة . على ان هذا الكتاب يمثل مشكلة بالنسبة الى القارىء الحديث ، لانه مزيج من عناصر متعددة لا يمكن في كل الأحوال التمييز بينها كما يجب . فالمؤلف يبحث ، إلى جانب المسائل الفلسفية ، في مشكلات تجريبية ، وفي مسائل تاريخية مباشرة ، ومن الصعب الفصل بين اتجاهات البحث المتعددة هذه . بل إنه ليبدو أحيانا ان فيكو ذاته لم يكن واعيا بأنه ينزلق من نوع من المسائل الى نوع آخر . ولكن ، على الرغم من هذه العيوب والغوامض كلها ، فان الكتاب يعرض نظرية عظيمة الأهمية .

فما المقصود اذن بالقول إن الحقيقة هي ذاتها الشيء الذي يتم فعله ، او الواقعة ؟ لو اختبرنا هذا المبدأ غير التقليدي عن كثب ، لاستخلصنا منه بعض النتائج الصحيحة كل الصحة على المستوى الابستمولوجي (المعرفي) . ذلك لأن من الصحيح ان الفعل يمكن ان يساعدنا في تحسين معرفتنا . ولا جدال في أن أداء فعل ما بطريقة ذكية يزيد من فهم المرء له . وواضح ان هذا يحدث على أوضح نحو ممكن في ميدان الفعل اوالجهد البشري . ومن الأمثلة الجيدة التي توضح ذلك ، فهمنا للموسيقى . اذ لا يكفي لكي نجيد فهم قطعة

موسيقية ، ان نستمع اليها ، بل ينبغي إعادة بنائها ـ ان جاز التعبير ـ عن طريق قراءة المدوّنة او عزفها ، حتى لو تم ذلك بطريقة تفتقر نسبيا الى المهارة والخبرة . ذلك لأن هذه هي بعينها الطريقة التي تُكتسب بها المهارة والخبرة بالتدريج . غير ان مثل هذا الرأي يصدق على البحث العلمي بدوره . فالمعرفة الفعالة بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تُكسب المرء سيطرة على الواقع تفوق تلك التي يكتسبها من مجرد المعرفة الخارجية المجردة . وهذه فكرة ترتكز عليها فلسفة بيرس Peirce البرجماتية ، كما سنرى فيما بعد . ولكن هذا ، على أية حال ، لا ينطوي على كشف علمي ملفت للنظر ، لأن الإنسان يدرك ذلك بفهمه العادي حين يقول إن التدريب يصنع الكمال . وهكذا فانه لا يكفي في الرياضيات ان نتعلم النظريات ، بل ينبغي ان يكون المرء قادرا على تطبيق معلوماته النظرية على مجموعة متنوعة من المشكلات المحددة . ولا يعني ذلك دعوة إلى التخلي عن البحث المنزه لصالح المنفعة ، بل إن الأمر على عكس ذلك ، إذ إن رؤ ية المفاهيم وهي مطبقة بطريقة عملية هي التي تُكسبنا فهما صحيحا لها . وقد تبدو وجهة النظر هذه ، ظاهريا ، قريبة الشبه بالنظرية البرجماتية عند بروتاجورس . غير ان فيكو لا يجعل من الإنسان مقياسا للأشياء جميعا بالمعنى السفسطائي . بل إن ما يؤكده هو العنصر الفعال ، الذي يعيد تركيب الوقائع ، في عملية المعرفة ، وهو شيء مختلف كل الاختلاف عن اتخاذ ما يبدو لكل شخص معيارا نهائيا .

ومن جهة اخرى فان تأكيد الفاعلية يتعارض بشدة مع الأفكار الواضحة المتميزة عند العقليين . فعلى حين ان المذهب العقلي يتباعد عن الخيال على أساس ان هذا الأخير مصدر للاضطراب والخلط ،

فان فيكو على عكس ذلك ، يؤكد دوره في عملية الكشف . وهو يرى أننا قبل ان نصل الى تصورات او مفاهيم ، نفكر في إطار مواقف أقرب الى الغموض وانعدام التحدد . على أن هذا الرأي ليس صائبا كل الصواب ، لأنه مهما كان من غموض عملية فكرية معينة ، فمن الصعب ان نتخيلها وقد خلت تماما من مضمون من التصورات . وربما كان الأفضل ان نقول إن الفكر البدائي يستخدم صورا ومجازات ، على حين ان الفكر التصوريConceptual هو آخر مرحلة في الارتقاء والتعقيد . ومن الممكن ان نستنتج من هذا كله حقيقة هامة هي ان العرض الذي يقدمه المذهب العقلي يتعامل مع العلم بعد الانتهاء من انتاجه ، ويقدمه بترتيب يصلح للعرض . أما العرض المتضمن في كتابات فيكو فيكشف عن العلم خلال نموه ، ويسير حسب ترتيب الاختراع . ولكن أعمال فيكو لا تعبر بوضوح عن قدر كبير من هذه الأفكار .

أما بالنسبة الى التاريخ الذي هو من صنع الانسان ، فان فيكو يرى اننا نستطيع ان نحقق فيه أعظم قدر من اليقين . وكان من رأيه ان المؤرخ يستطيع كشف القوانين العملية لمسار التاريخ ويفسر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت ، وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتنبؤ . على ان فيكو لا يقول إن كل تفصيل يمكن التنبؤ به آليا ، وانما يقول إن الخطوط العريضة يمكن معرفتها على نحو عام . فهناك ، في رأيه ، مد وجزر في أمور البشر . وحظوظ الناس تسير في دورات ، شأنها شأن المد والجزر . وكما رأينا من قبل فإن المصدر الأول لنظرية الدورات هو الفترة السابقة لسقراط . غير ان فيكو يضفي لونا جديدا على هذه الأفكار

القديمة ، وذلك حين بحث عن صورة المراحل المتكررة للتاريخ في عقل الانسان ، بوصفه مؤلف المسرحية وممثلها .

وهكذا فإن نظرية فيكو تتطلع قدما إلى نظرية التاريخ عند هيجل ، بدلا من أن تعود الى الوراء . وفي الوقت ذاته فان هذه النظرة الى المشكلة التاريخية أكثر تلاؤما مع الدراسة التجريبية للتاريخ من نظريات النظام والترتيبOrder التي قال بها العقليون . وهكذا فان نظرية العقد الاجتماعي ، كما عبر عنها هبز ، ومن بعده روسو ، تعبر عن نوع التشويه المميز للعقليين . فهي نظرية اجتماعية منظور إليها بطريقة ميكانيكية ، بل بطريقة تكاد تكون رياضية . أما نظرية فيكو فتسمح له بالنظر إلى التنظيم الاجتماعي على أنه نمو طبيعي متدرج ، ينخرط فيه بشر يطوّرون ببطء أشكالا للحياة المشتركة ، عن طريق التراكم التدريجي لتراثهم ، على حين أن العقد الاجتماعي يفترض بشرا يجدون أنفسهم وقد أصبحوا بصورة مفاجئة كائنات عاقلة قادرة على التدبر والحساب ، تبعث الحياة في مجتمع جديد بفعل إرادي ينطوي على قرار عقلي .

وما يصدق على المجتمع بوجه عام يصدق أيضا على اللغة بوجه خاص . فاللغة تبدأ عندما يتعين على الناس ، خلال أوجه نشاطهم المشتركة ، أن ينقلوا المعلومات بعضهم الى بعض . وتتألف اللغة ، في صورتها البدائية ، من ايماءات وأفعال رمزية . وعندما تصبح اللغة منطوقة تمر العلامات بتطور متدرج من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء البسيطة ، إلى أنماط مصطلح عليها . بل إن بداية اللغة لا بد أن تكون شاعرية ، وهي لا تصبح علمية إلا بالتدريج . ولقد كان النحويون الذين قننوا مبادىء التركيب اللغوي على خطأ

عندما اخذوا برأي العقليين هنا أيضا ، ونظروا الى اللغة على أنها بناء واعٍ مقصود . وقد رأينا من قبل ، عند دراستنا للفلسفة القديمة،ان اللغة العلمية والفلسفية نتاج متأخر للحضارة ، وتبين لنا كيف بذل الناس جهدا خارقا مع اللغة السائدة في عصرهم كيما يقولوا أشياء جديدة . والواقع ان هذا ما زال مبدأ هاما ينساه الناس في بعض الأحيان . ذلك لأن مهمة العلم والفلسفة ، اللذين يبدآن باللغة العادية ، هي بالضبط صياغة أدوات لغوية أدق بهدف معالجة الأبحاث الجديدة . وتلك هي الرسالة القيّمة المتضمنة في الدعوة الديكارتية الى الأفكار الواضحة المتميزة . على انه لا يبدو ان فيكو ذاته قد نظر الى المسألة على هذا النحو ، ومن هنا فاتته أهمية الفلسفة العقلية بالنسبة الى العلم .

إن في استطاعتنا ان ننظر إلى اللغة باحدى طريقتين متعارضتين . فإما ان نأخذ بالنظرة العقلية المتطرفة إلى اللغة ، كما فعل ليبنتس ، فنعدها حسابا تسوده الأفكار الواضحة المتميزة في كل خطواته ، وتُعرض فيه قواعد الحساب بوضوح وصراحة . وإما أن ننظر ، كما فعل فيكو ، الى اللغات الطبيعية تبعا للطريقة التي نمت بها ، بوصفها وسائل للتواصل ، مع رفض أية محاولة لوضع صيغة صورية لها على أساس أنها تشويه لها . وتبعا لهذا الرأي تكون مهمة المنطق في الواقع زائدة عن الحاجة ، ويكون المعيار الوحيد الذي يمكنه توصيل المعنى إلينا هو الاستخدام الفعلي للغة ذاتها . على أن كلتا وجهتي النظر المتطرفتين هاتين على خطأ . فالعقلاني ينظر خطأ الى اتجاه التطور على أنه هدف نهائي يمكن بلوغه ، على حين ان الرفض القاطع لأية صياغة صورية يحول دون أية إمكانية لتجاوز المنظور الضيق الذي

نجد أنفسنا فيه في أي وقت . وفضلا عن ذلك فإن وجهة النظر الأخيرة ترتبط عادةً بالرأي القائل إن الحديث العادي يتسم بكل ما يلزم من صفات الوضوح والتميز ، وهو رأي شديد التسرع والتفاؤ ل ، لا يأخذ في حسبانه الأخطار والتحيزات الفلسفية السابقة التي لا تزال ماثلة في الحديث المعتاد .

وعلى الرغم من التنظيرات المتمردة التي قام بها فيكو في ميدان علم الاجتماع ، فقد ظل كاثوليكيا مخلصا ، أو حاول على الأقل ، ان يجد للعقيدة النقلية مكانا في مذهبه . اما مسألة ان كان هذا ممكنا دون فقدان للاتساق ، فتلك بالطبع مسألة اخرى . غير ان الاتساق ليس من مزايا فيكو . بل إن أهمية فيكو تكمن ، بالأحرى،في استباقه العجيب للقرن التاسع عشر وتطوراته الفلسفية . ففي علم الاجتماع يبتعد عن تصور العقليين للدولة المثلى ، ويأخذ على عاتقه مهمة تجريبية هي دراسة كيفية نموّ المجتمعات وتطورها ، وفي هذا كانت أصالته كبيرة ، ولأول مرة نجد لديه نظرية حقيقية عن الحضارة البشرية . كل ذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة الرئيسية التي دار حولها تفكيره كله : وهي الفكرة القائلة ان الحقيقة هي الفعل ، أي Verum Factum ، حسب التعبير اللاتيني .

التجريبية الانجليزية

بدأ يظهر ، في أعقاب عصر الاصلاح الديني ، موقف جديد إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا . وقد ظهر هذا الموقف بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينية والخضوع لروما مركّزا في انجلترا وهولندا . فقد ظلت انجلترا ، الى حد بعيد ، بمنأى عن الفظائع التي ترتبت على الانقسام الديني في القارة الأوروبية . صحيح ان البروتستانت والكاثوليك ظلوا لفترة ما يضطهد بعضهم بعضا بطريقة تفتقر إلى الحماس الشديد ، وان المذهب التطهري (البيوريتاني) في عهد كروميل كان في نزاع دائم مع الكنيسة . ومع ذلك لم ترتكب فظائع على نطاق واسع ، والأهم من ذلك انه لم يحدث تدخل أجنبي عسكري . اما الهولنديون فقد تحملوا عواقب الحروب الدينية كاملة ، وبعد صراع طويل ومرير ضد اسبانيا الكاثوليكية ، حققوا آخر الأمر اعترافا باستقلالهم المؤقت في عام ١٦٠٩ ، ثم أصبح هذا الاستقلال نهائيا بعد معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ .

ويطلق على هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الاجتماعي والثقافي اسم الليبرالية،وهي تسمية أقرب الى الغموض ، يستطيع المرء أن يدرك في ثناياها عددا من السمات المتميزة . فقد كانت الليبرالية أولا ، بروتستانتية في المحل الأول ، ولكن ليس على الطريقة الكالفينية الضيقة . والواقع انها كانت أقرب بكثير الى ان تكون تطويرا للفكرة البروتستانتية القائلة إن على كل فرد ان يسوي

أموره مع الله بطريقته الخاصة ـ هذا فضلا عن ان التعصب والتزمت يضر بالأعمال الاقتصادية . ولما كانت الليبرالية نتاجا للطبقات الوسطى الصاعدة التي كان التقدم التجاري والصناعي يتحقق على يديها ، فقد كانت معارضة للتقاليد القائمة على التمييز ، والتي ترسخت لدى الطبقة الأرستقراطية ، ولدى الملكية على حد سواء . ومن ثم كان محور الموقف الليبرالي هو التسامح . وهكذا ففي القرن السابع عشر ، الذي كان فيه الصراع الديني يمزق معظم البلاد الأوروبية الأخرى ، وكان التعصب الأعمى يسومها العذاب ، كانت الجمهورية الهولندية ملاذا لكافة أنواع الرافضين والمفكرين الأحرار . ذلك لأن الكنائس البروتستانتية لم تكتسب أبدا تلك السلطة السياسية التي كانت الكاثوليكية قد تمتعت بها خلال العصور الوسطى ، ومن هنا أخذت سلطة الدولة تزداد أهمية بصورة ملحوظة .

كان تجار الطبقة الوسطى ، الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة ، ينظرون بسخط الى السلطة المطلقة للملوك . لذلك كانت الحركة تتجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك . والى جانب إنكار الحق الإلهي للملوك ، ظهر شعور بأن في استطاعة الناس ان يتجاوزوا أوضاعهم بجهودهم الخاصة ، ومن ثم بدأ الناس اهتماما متزايدا للتعليم .

ويمكن القول بوجه عام إن الناس كانوا ينظرون بارتياب الى الحكومة أيا كانت ، على أساس انها لا تلبي احتياجات التوسع في التجارة ، وتقف عقبة في وجه نموها الحر . وفي الوقت ذاته كان هناك

اعتراف بالأهمية القصوى للحاجة الى القانون والنظام ، مما أدى الى التخفيف إلى حد ما من المعارضة التي توجه الى الحكومة.ومن هذه الفترة ورث الانجليز ميلهم المشهور الى الحلول الوسطى ، وهو الميل الذي يعني في الميدان الاجتماعي إيثار الاصلاح على الثورة .

وهكذا فإن ليبرالية القرن السابع عشر كانت ، كما يوحي اسمها ، قوة للتحرر(liberation) . فقد حررت من كانوا يمارسونها من كافة ضروب الطغيان ، السياسي والديني والاقتصادي والعقلي - ذلك الطغيان الذي كان تراث العصور الوسطى المتداعي لا يزال متشبثا به . وبالمثل كانت الليبرالية مضادة لذلك الحماس الأعمى الذي اتصفت به الفرق البروتستانتية المتطرفة . ورفضت السلطة التي كانت تدعيها الكنيسة للتشريع في أمور العلم والفلسفة . وهكذا ظلت الليبرالية المبكرة ، المتقدة حماسا بفضل نظرتها المتفائلة ، والمندفعة بطاقة لا حدود لها ، تخطو خطوات هائلة دون ان تعاني نكسات كبرى ، الى ان جاء مؤتمر فينا فأغرق أوروبا في مستنقع اقطاعي من نوع جديد ، هو « الحلف المقدس » .

ولقد كان نمو الليبرالية في انجلترا وهولندا مرتبطا بالأوضاع العامة للعصر إلى حد لم تؤد معه الى إثارة ضجة كبيرة . غير أنها مارست في بلاد أخرى ، وخاصة فرنسا وامريكا الشمالية . تأثيرا ثوريا في تشكيل الأحداث التالية .

ولقد كان من السمات الرئيسية للاتجاه الليبرالي احترامه للفردية . وكان اللاهوت البروتستانتي قد أكد أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير . وتغلغلت هذه النزعة الفردية

ذاتها في الميدانين الاقتصادي والفلسفي . ففي الاقتصاد تمثلت في مبدأ دعه يعمل Laissez - faire الذي قام « مذهب المنفعة » في القرن التاسع عشر من أجل تبريره عقليا . وفي الفلسفة أدى الى تأكيد الاهتمام بنظرية المعرفة ، التي انشغل بها الفلاسفة كثيرا منذ ذلك الحين . وكانت عبارة ديكارت الشهيرة « أنا افكر اذن فأنا موجود » معبرة بوضوح عن هذه النزعة الفردية ، لأنها ترد كل فرد الى وجوده الشخصي بوصفه أساساً للمعرفة .

ولقد كانت هذه النزعة الفردية في أساسها نظرية عقلانية ، وكان العقل يعد ذا أهمية قصوى ، بينما كان يُنظر إلى تحكّم الانفعالات والأهواء في المرء على انه علامة على انعدام التحضر . أما في القرن التاسع عشر فقد توسع المفكرون في النزعة الفردية بحيث أصبحت تشمل الانفعالات ذاتها ، وأدت، خلال ذروة الحركة الرومانتيكية ، إلى ظهور عدد من فلسفات القوة التي كانت تُعلى من قدر الإرادة الذاتية للأقوى ، مما أدى بطبيعة الحال الى شيء مضاد تماما لليبرالية . بل إن مثل هذه النظريات تهدم نفسها بنفسها ، ما دام الشخص الذي ينجح لا بد له أن يحطم السلم الذي قاده الى النجاح ، خوفا من منافسة أشخاص آخرين يعادلونه طموحا .

ولقد كان للنزعة الليبرالية تأثيرها في المناخ العقلي لدى الرأي العام ، ومن هنا لم يكن من المستغرب ان نجد بعضا من المفكرين يتخذون موقفا ليبراليا في نظرياتهم السياسية ، مع أنهم يعتنقون في الميادين الأخرى آراء فلسفية مختلفة عنها اختلافا جذريا ، فقد كان اسبينوزا ليبراليا بقدر ما كان التجريبيون الانجليز .

وبظهور المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر ، أصبحت الليبرالية مصدرا قويا للاصلاح الاجتماعي لأوضاع الطبقات العاملة المستغَلة استغلالا قاسيا . وفيما بعد تولت هذه المهمة قوى أكثر نضالية ، هي قوى الحركة الاشتراكية الصاعدة ، وظلت الليبرالية على وجه العموم حركة بلا عقيدة جامدة . ومن المؤسف أنها ، من حيث هي قوة سياسية ، أصبحت الآن مستهلكة تماما . فمن سمات عصرنا الحالي التي تدعو الى الأسى ، والتي ربما كانت حصيلة الكوارث العالمية المتلاحقة في هذا القرن ، ان معظم الناس لم يعودوا يجدون في أنفسهم الشجاعة ليعيشوا بدون عقيدة سياسية جامدة صارمة .

* * *

لقد أدت أعمال ديكارت الفلسفية إلى تيارين رئيسيين للتطور : أحدهما هو إحياء التراث العقلي ، الذي كان أكبر دعاته في القرن السابع عشر اسبينوزا وليبنتس . والثاني ما يطلق عليه بوجه عام اسم التجريبية الانجليزية . ولكن من المهم ألا نستخدم هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر . ذلك لأن من أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة ، بل في أي ميدان آخر ، تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود ، وفقا لأوصاف ثابتة نطلقها عليهم . ومع ذلك فان التقسيم المألوف ليس جزافيا ، وانما يشير الى بعض السمات البارزة في كلا التراثين . ويظل هذا الحكم صحيحا حتى على الرغم من ان التجريبيين الانجليز قد كشفوا ، في نظريتهم السياسية ، عن نزعة عقلية واضحة في

تفكيرهم .

كان الممثلون الثلاثة العظام لهذه الحركة ، وهم لوكLocke ، وباركليBerkeley وهيومHume ، يغطون على وجه التقريب الفترة الممتدة من الحرب الاهلية في انجلترا حتى الثورة الفرنسية . ولقد نشأ جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) نشأة تطهرية (بيوريتانية) بالمعنى الدقيق . وكان أبوه قد حارب في صف قوات البرلمان خلال الحرب الأهلية ، على حين أن لوك نفسه قد انفصل بمضي الوقت عن طرفي النزاع معا ، نظرا إلى أن التسامح كان من أهم دعائم نظرته العامة . وقد التحق لوك بمدرسة وستمنستر عام ١٦٤٦ ، حيث اكتسب الأساس التقليدي في الآداب الكلاسيكية ، ثم انتقل بعد ست سنوات الى أكسفورد حيث قضى السنوات الخمس عشر التالية ، أولا بوصفه طالبا ، وبعد ذلك بوصفه معلما للغة اليونانية والفلسفة . ولم يجد لوك ما يروقه في النزعة المدرسية التي كانت لا تزال سائدة عندئذ في أكسفورد ، على حين أنه ابدى اهتماما أكبر بالتجارب العلمية وبفلسفة ديكارت . ولم تكن الكنيسة القائمة تبشر بالخير في نظر رجل يتسم بمثل هذه النظرة المتسامحة ، لذلك قرر آخر الأمر ان يدرس الطب . وفي هذه الفترة تعرف الى بويلBoyle الذي كان مرتبطا بالجمعية الملكية التي أسست عام ١٦٦٨ . وقبل ذلك كان قد رافق بعثة دبلوماسية الى أمير براندنبرج في عام ١٦٦٥ ، ثم قابل في العام التالي اللورد أشليAshley ، الذي أصبح فيما بعد أول من يحمل لقب إيرل شافتسبري ، فأصبح صديقا لشافتسبري ومساعدا له حتى عام ١٦٨٢ .

وأشهر مؤلفات لوك الفلسفية هو كتاب « دراسة في الفهم البشري Essay Concerning Human Understanding » الـذي بدأه عام ١٦٧١ نتيجة لسلسلة من المناقشات مع أصدقائه ، اتضح له فيها ان من المفيد القيام بتقدير أوّلي لنطاق المعرفة البشرية وحدودها . وعندما عُزل شافتسبري عام ١٦٧٥ ، رحل لوك وقضى السنوات الثلاثة التالية في فرنسا ، حيث قابل كثيرا من مفكري عصره البارزين . وفي عام ١٦٧٥ عاد شافتسبري الى الظهور في المسرح السياسي ، وأصبح رئيسا للمجلس الملكي الخاص ، فاستأنف لوك عمله مساعدا للايرل في السنة التالية . وكان شافتسبري يسعى الى الحيلولة دون اعتلاء جيمس الثاني العرش ، مؤيداً مونموت Monmouth ، الذي قاد فيما بعد تمردا فاشلا وفي النهاية مات منفيا في أمستردام عام ١٦٨٣ . وقد حامت الشبهات حول لوك على أساس انه تواطأ في الأمر ، فهرب إلى هولندا في العام نفسه ، وظل يعيش فترة ما باسم مستعار ليتجنب تسليمه إلى بلده الأصلي . وفي هذا الوقت أنهى كتابة « الدراسة » . وخلال هذه الفترة كتب « رسالة في التسامح » و « دراستين عن الحكم » . وفي عام ١٦٨٨ اعتلى « وليام أوف أورانج » عرش انجلترا ، وعاد لوك الى وطنه بعد وقت قصير ونشرت « الدراسة » عام ١٦٩٠ ، وقضى لوك الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة في اعداد الطبعات التالية لها ، وفي خوض المناقشات التي أثارها كتابه .

في كتاب « الدراسة » نجد لأول مرة محاولة مباشرة لبيان حدود الذهن ، ولتحديد نوع الأبحاث التي يمكننا القيام بها . وعلى حين كان العقليون قد افترضوا ضمنا ان المعرفة الكاملة يمكن بلوغها في نهاية المطاف ، فإن نظرة لوك الجديدة كانت أقل تفاؤلا في هذا

الصدد . والواقع ان المذهب العقلي هو على وجه العموم مذهب تفاؤلي ، ومن ثم فهو ـ من هذه الزاوية ـ غير نقدي . أما البحث المعرفي (الايستمولوجي) الذي قام به لوك فهو أساس لفلسفة نقدية تعد تجريبية بمعنيين : اولهما أنها لا تصدر مقدما حكما يحدد نطاق المعرفة البشرية ، كما فعل العقليون ، وثانيهما أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية . لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبي الذي حمل لواءه باركلي وهيوم وجون استورت مل ، بل إنها كانت ايضا نقطة بداية الفلسفة النقدية عند كانت . وهكذا فان ما يأخذه لوك على عاتقه في هذا الكتاب ليس تقديم مذهب جديد بقدر ما هو إزالة الأوهام والتحيزات القديمة . وفي هذا نراه يضع لنفسه هدفا رآه أكثر تواضعا من أعمال كبار البنّائين لصرح المعرفة ، مثل « السيد نيوتن الذي لا يبارى » . فهو من جانبه يرى أنه « حسبي من الطموح ان أشتغل عاملا تابعا يطهر الأرض قليلا ، ويزيح بعض المهملات التي تعترض طريق المعرفة . »

والخطوة الأولى في هذا البرنامج الجديد هي بناء المعرفة على التجربة وحدها ، مما يعني ضرورة رفض الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وليبنتس . والواقع أن جميع الأطراف يسلمون بأن لدينا منذ مولدنا نوعاً من الاستعداد المغروز فينا ، قابل للنمو ، ويتيح لنا تعلم عدد من الاشياء . ولكن لا جدوى من افتراض ان الذهن الذي لم يتعلم يملك مضمونا في حالة كمون ، ولو كان الأمر كذلك لاستحال علينا التمييز بين هذه المعرفة والمعرفة الأخرى التي تأتي حقيقةً من التجربة ، ويكون في إمكاننا عندئذ أن نقول بنفس القوة إن كل معرفة فطرية . وهذا بعينه هو ما تقول به نظرية التذكر التي

عُرضت في محاورة « مينون » .

وعلى ذلك ينبغي ان يبدأ الذهن كصفحة بيضاء ، تزودها التجربة بمضمونها الفعلي . ويطلق لوك على هذا المضمون اسم الأفكار ، وهو لفظ يُستخدم بمعنى شديد الاتساع . وتنقسم الأفكار بوجه عام الى نوعين ، حسب موضوعاتها : فهناك أولا أفكار الاحساس ، التي تأتي من ملاحظة العالم الخارجي عن طريق حواسنا . أما النوع الآخر ، فهو أفكار الانعكاس التي تنشأ عندما يلاحظ الذهن ذاته . وإلى هذا الحد لا يقدم لوك شيئا يلفت نظرنا بجدته . ذلك لأن الرأي القائل إن الذهن لا يوجد فيه شيء ما لم يكن قد أتى عن طريق الحواس ، كان تعبيرا مدرسيا قديما ، وقد أضاف ليبنتس تحفظا يستثنى الذهن ذاته من هذه الصيغة . اما الجديد ، والمميز للتجريبية ، فهو الرأي القائل إن هذه هي المصادر الوحيدة للمعرفة . وهكذا فاننا لا نستطيع أبدا ، خلال تفكيرنا وتأملنا ان نتجاوز حدود ما اكتسبناه عن طريق الاحساس والانعكاس .

وينتقل لوك الى تقسيم الأفكار الى بسيطة ومركبة . وهو لا يقدم معياراً مُرضيا للبساطة ، لأنه يصف الأفكار بأنها بسيطة حين لا يمكن تقسيمها الى أجزاء ، وهذا شيء لا يفيدنا كثيرا من حيث هو تفسير ، فضلا عن أن لوك لم يكن متسقا مع نفسه في استخدامه لهذه العبارة . غير ان ما يحاول ان يقوله واضح ، فاذا كانت الأفكار الوحيدة الموجودة هي افكار الاحساس والانعكاس ، فلا بد ان يكون من الممكن إيضاح الطريقة التي تتألف بها محتويات الذهن من نوعي الأفكار هذين ، أو بعبارة أخرى كيف تنشأ الأفكار المركبة من تجمع

أفكار بسيطة . وتنقسم الأفكار المركبة الى جواهر Substances وأحوال Modes وعلاقات relations . فالجواهر أفكار مركبة عن الأشياء التي يمكنها ان توجد بذاتها ، على حين ان الأحوال تعتمد على الجواهر . وأما العلاقات فليست في الواقع أفكار مركبة بالمعنى الذي حدده لوك على الاطلاق ، كما أدرك لوك ذاته فيما بعد . فهي فئة قائمة بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية. فلو تأملنا مثلا حالة السببية لوجدنا فكرة العلاقة هذه تطرأ على ذهننا عند ملاحظة التغير . أما فكرة الارتباط الضروري فكانت مبنية في رأي لوك ، على افتراض مسبق وليست قائمة على التجربة . وقد أكد هيوم فيما بعد النقطة الثانية من النقطتين السابقتين، على حين أكد « كانت » النقطة الاولى .

إن القول بأن المرء يعرف شيئا ما ينطوي ، في نظر لوك ، على القول بأن المرء لديه يقين ما . وفي هذه المسألة لم يفعل لوك شيئا سوى مسايرة تراث العقليين ، واستخدام لفظ « يعرف » بمعنى يرجع الى أفلاطون وسقراط . على أن ما نعرفه ، في رأي لوك انما هو أفكار ، وهذه الأفكار بدورها توصف بأنها تصور العالم أو تمثله . وبطبيعة الحال فان نظرية المعرفة القائمة على فكرة تمثيل العالم تجعل لوك يتجاوز التجريبية التي دافع عنها بكل هذا الحماس . ذلك لأنه إذا كان كل ما نعرفه هو الأفكار ، فلن يكون في وسعنا أبدا ان نعرف ان كانت هذه الافكار مطابقة لعالم الاشياء . وعلى أية حال فإن هذا الرأي عن المعرفة يؤدي بفيلسوفنا الى الرأي القائل إن الالفاظ تدل على الأفكار بطريقة تشبه الى حد بعيد دلالة الأفكار على الاشياء . غير ان بين الحالتين فرقا ، هو أن الالفاظ علامات اصطلاحية او متعارف عليها، وهي صفة لا يمكن ان تقال عن الأفكار . ولما كانت

التجربة لاتزودنا إلا بأفكار جزئية ، فان نشاط الذهن ذاته هو الذي ينتج الأفكار المجردة ، العامة.اما عن رأي لوك في أصل اللغة ، الذي يعبر عنه بطريقة عرضية في « الدراسة » ، فانه يشارك فيكو اعترافه بأهمية المجاز .

إن من الصعوبات الرئيسية في نظرية المعرفة عند لوك ، محاولة تفسير الخطأ . والواقع ان الطابع الذي تتخذه المشكلة عنده هو بالضبط طابعها الذي رأيناه من قبل في محاورة « تيتاتوس » لأفلاطون ، وذلك اذا ما أحللنا الصفحة البيضاء عند لوك محل قنص الطيور عند أفلاطون ، ووضعنا الأفكار موضع الطيور . عندئذ يبدو ان من المستحيل وفقا لهذه النظرية ان يقع المرء في الخطأ ، غير ان هذا النوع من المشكلات لا يقلق بال لوك عادة . فهو ليس منهجيا في معالجته لموضوعاته ، وكثيرا ما يترك الموضوع حين تنشأ صعوبات ، وقد أدى به تكوينه الذهني العملي الى معالجة المشكلات الفلسفية بطريقة تجزيئية دون ان يواجه مشكلة الوصول الى موقف متسق مع ذاته . لقد كان بالفعل ، كما قال ، عاملا تابعا .

أما في مسائل اللاهوت ، فقد أخذ لوك بالتقسيم التقليدي للحقيقة الى عقلية ونقلية ، وظل على الدوام مؤمنا مخلصا بالمسيحية ، وان كان ايمانه قد اتخذ طابعا مستقلا . ولقد كان أشد ما ينفر منه هو الحماس الديني الذي يصل الى حد الهوس ، اي حالة أولئك الذين يعتقدون ان هناك إلهاما إلهيا متسلطا عليهم ، مثل كثير من الزعماء الدينيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر . فقد كان يرى ان تعصبهم يهدم العقل والوحي معا ، وهو رأي أكدته

فظائع الحروب الدينية بطريقة مأساوية . ولكن حقيقة الأمر ، على أية حال ، هي ان لوك قد جعل الأولوية للعقل متابعا في ذلك الاتجاه الفلسفي العام لعصره .

وفي نظريات لوك السياسية نجد نفس المزيج الذي يجمع بين العقل والتجريبية التجزيئية . وقد عبر عن هذه الآراء في رسالتيه عن « الحكومة » ، اللتين كتبتا في ١٦٨٩ ـ ١٦٩٠ . وكانت أولى هاتين الرسالتين ردا على كتيب ألفه السير روبرت فيلمر Filmer بعنوان « الملك الأب Patriarcha » ، وتحوي صياغة متطرفة لفكرة الحق الإلهي للملك . وتقوم هذه النظرية على المبدأ الوراثي الذي لا يجد لوك صعوبة في هدمه ، وان كان يمكننا ان نلاحظ ان المبدأ في ذاته لا يتعارض مع العقل البشري بل ، إنه في الواقع مقبول على نطاق واسع في الميدان الاقتصادي .[1]

وفي الدراسة الثانية يعرض لوك نظريته الخاصة . فهو ، مثل هبز ، يعتقد أنه قبل أن تقوم الحكومة المدنية ، كان الناس يعيشون في حالة طبيعية يحكمها القانون الطبيعي . وكل هذه الآراء تنتمي الى المدرسة التقليدية . أما رأي لوك في نشوء الحكومة فيبنَى ، مثل رأي هبز ، على نظرية العقد الاجتماعي ، وهي نظرية يقول بها المذهب العقلي . وقد كانت هذه النظرية تمثل تقدما بالنسبة الى من يؤمنون بحق الملوك الالهي ، وإن كانت أدنى مستوى من نظرية فيكو . والدافع الأساسي الذي يحفز إلى العقد الاجتماعي هو ، في رأي لوك ،

(١) يشير رسل هنا الى ان مبدأ وراثة الثروة معترف به في ميدان الاقتصاد ، وهو يوازي مبدأ وراثة الملوك لمناصبهم .

(المترجم) .

حماية الملكية . فحين يلتزم الناس بهذه الاتفاقات ، يتنازلون عن حقهم في العمل بوصفهم المدافعين الوحيدين عن شئونهم ، ويعهدون به الى الحكومة . ونظرا إلى أن الملك ذاته ، في النظام الملكي ، قد يدخل في منازعات ، فان المبدأ القائل بعدم جواز حكم أي انسان في قضيته الخاصة يحتم استقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية . وقد تناول مونتسكيو فيما بعد مسألة فصل السلطات بمزيد من التفصيل ، أما عند لوك فاننا نجد أول عرض متكامل لهذه المسائل ، وكان معنيا بوجه خاص بالسلطة التنفيذية للملك في مواجهة الوظيفة التشريعية للبرلمان . فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي ان تكون لها الكلمة العليا ، لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع ككل ، ذلك المجتمع الذي تُعَدّ هي ممثلة له . فما الذي ينبغي عمله حين تتصادم السلطتان التنفيذية والتشريعية ؟ من الواضح ان السلطة التنفيذية هي التي ينبغي أن تجبَر ، في هذه الحالات ، على الاستسلام . وهذا بالفعل ما حدث للملك تشارلز الأول ، الذي أدت اساليبه القمعية الى إثارة الحرب الأهلية .

وتبقى بعد ذلك مسألة الطريقة التي يمكن بها أن نقرر متى يكون من الواجب استخدام القوة ضد حاكم مشاكس . هذه الأمور تقرر عادة ، في الواقع العملي ، على أساس نجاح القضية موضوع النزاع أو إخفاقها . وعلى الرغم من أن لوك يبدو واعيا بهذه الحقيقة ، ولكن بصورة فيها شيء من الغموض ، فان رأيه يتمشى مع اتجاه التفكير السياسي لعصره ، الذي كان في عمومه عقلانيا . فقد كان يفترض أن أي إنسان عاقل يعرف ما هو الصواب ، وهنا نجد مرة أخرى ان

نظرية القانون الطبيعي تكمن في خلفية هذا التفكير . ذلك لأن صواب أي فعل لا يمكن تقديره إلا على أساس مبدأ من هذا النوع . وهنا تلعب السلطة الثالثة ، القضائية ، دورا خاصا . والواقع ان لوك ذاته لا يتحدث عن السلطة القضائية بوصفها سلطة مستقلة ، غير ان هذه السلطة اكتسبت بمضي الوقت ، حيثما كان مبدأ فصل السلطات مقبولا ، مركزا مستقلا تمام الاستقلال ، مما أتاح لها ان تقوم بدور التحكيم بين أية سلطات أخرى ، وعلى هذا النحو تكوّن السلطات الثلاث نسقا من الضوابط المتبادلة التي تحول دون ظهور قوة طاغية ، وهذا مبدأ جوهري بالنسبة الى الليبرالية السياسية .

أما في انجلترا الآن ، فان جمود البناء الحزبي،والسلطات التي يملكها مجلس الوزراء تقلل الى حد ما من الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية . ولكن أوضح مثال للفصل بين السلطات على النحو الذي تصوره لوك يوجد في حكومة الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث يعمل الرئيس ومجلسا الكونجرس على نحو مستقل . أما عن الدولة بوجه عام فان سلطاتها زادت ، منذ أيام لوك ، حتى اتخذت أبعادا هائلة ، على حساب الفرد .

وعلى الرغم من أن لوك لم يكن من أعمق المفكرين أو من اكثرهم أصالة ، فان أعماله قد مارست تأثيرا قويا وباقيا في الفلسفة والسياسة معا . فهو في الفلسفة واحد ممن بدءوا المذهب التجريبي الحديث ، وهو اتجاه فكري طوره بعد ذلك باركلي وهيوم ، ثم بنتام وجون استورت مل . وفضلا عن ذلك فقد كانت حركة « الموسوعيين » الفرنسية في القرن الثامن عشر متأثرة بلوك إلى حد بعيد ، باستثناء

روسو وأتباعه . كذلك فإن الماركسية تدين بمذاقها العلمي لتأثير جون لوك .

لقد كانت نظريات لوك السياسية تلخيصا لما كان يمارس بالفعل في انجلترا في ذلك الوقت . لذلك لم يكن لنا ان نتوقع لهذه النظريات ان تحُدث في انجلترا تقلبات ضخمة . أما في أمريكا وفرنسا فقد كان الأمر على خلاف ذلك ، إذ أدت ليبرالية لوك الى تغييرات ضخمة وثورية . ففي أمريكا أصبحت الليبرالية هي المثل الأعلى القومي ، الذي صانه الدستور بحرص شديد . ومع أن من سمات المثل العليا انها لا تراعَى دائما باخلاص ، فان الليبرالية المبكرة ، من حيث هي مبدأ،قد ظلت تمارس في امريكا لدرجة لا يكاد يطرأ عليها أي تغيير .

ومن الغريب حقا ان نجاح لوك الهائل يرتبط بالانتصار الكاسح الذي أُحرزه نيوتن . ذلك لأن فيزياء نيوتن قد قضت على سلطة أرسطو بصورة نهائية حاسمة . وبالمثل فان نظرية لوك السياسية ، وان لم تكن مبتكرة إلا في القليل ، قد نبذت حق الملوك الإلهي ، وسعت الى إقامة نظرية جديدة للدولة ، مبنية على قانون الطبيعة الذي قال به المدرسيون ، بعد أن أدخلت عليه التعديلات التي تجعله ملائما للأوضاع الحديثة . ويظهر الطابع العلمي لهذه الجهود من خلال تأثيراتها على الأحداث التالية . فصيغة إعلان الاستقلال الأمريكي ذاتها تحمل طابعها بوضوح . وحين عدّل فرانكلين عبارة جيفرسون التي كانت تقول « إننا نؤمن بأن هذه الحقائق مقدسة لا سبيل الى إنكارها » ، فاستعاض عن التعبير « مقدسة لا سبيل الى انكارها » بالتعبير « واضحة بذاتها » ، فقد كان يعبر بذلك عن لغة

لوك الفلسفية .

أما في فرنسا فقد كان تأثير لوك أقوى حتى من أمريكا . فقد كان الطغيان السياسي البالي الذي يمارسه النظام القديم Ancien regime [1] يمثل الوجه المضاد ، إلى درجة الوضوح المؤلم ، للمبادىء الليبرالية السائدة في انجلترا . وفضلا عن ذلك فان مفاهيم نيوتن قد حلت ، في الميدان العلمي ، محل النظرة الديكارتية الأقدم عهدا ، إلى العالم . وفي ميدان الاقتصاد بدوره ، كان الفرنسيون يعجبون كثيرا بسياسة التجارة الحرة الانجليزية ، على الرغم من انهم أساءوا فهمها إلى حد ما . وهكذا كانت تسود في فرنسا ، طوال القرن الثامن عشر ، حالة من عشق كل ما هو انجليزي(anglophilia) ، مبنية قبل كل شيء على تأثير لوك .

ولقد كانت فلسفة لوك هي التي أظهرت للمرة الأولى ذلك الانقسام الذي عُرف فيما بعد في الفلسفة الأوروبية الحديثة . كان الطابع العام للفلسفة داخل القارة الأوروبية هو طابع بناء المذاهب الشامخة . وكانت الحجج التي ترتكز عليها ذات طابع قبلي a priori ، ولم تكن في كثير من الأحيان تكترث ، في تعميماتها الشاملة،بالمسائل التفصيلية . أما الفلسفة الانجليزية فتتبع بصورة أدق منهج البحث التجريبي في العلم . فهي تعالج عددا كبيرا من المسائل الأصغر

---

(١) تعبير يطلق على العهد الملكي الذي كان سائدا في فرنسا قبل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، وهو يكاد يعادل ـ مع الفارق بالطبع ـ تعبير « العهد البائد » المستخدم في البلاد العربية عندما تتغير فيها أنظمة الحكم .

(المترجم)

بطريقة تجزيئية ، وعندما تقدم مبادىء عامة تخضعها لاختبار الأدلة المباشرة .

ونتيجة لهذه الاختلافات في طريقة المعالجة ، نجد المذهب القبلي ، برغم اتساقه في ذاته ، يتهاوى بأكمله اذا ما زُعزعت مرتكزاته الأساسية . أما الفلسفة التجريبية فان اعتمادها على الوقائع الملاحظة يجعلها لا تنهار اذا ما تبين وجود خطأ في مواضع معينة منها . والاختلاف هنا أشبه بالاختلاف بين هرمين يبنَى أحدهما مقلوبا ، فالهرم التجريبي يرتكز على قاعدته ، ومن ثم فهو لا ينهار اذا ما سقطت كتلة من جزء معين فيه ، اما الهرم القبلي فيرتكز على رأسه ويتداعى حتى لو دفعته بالإصبع .

والواقع ان النتائج العملية لهذا المنهج أوضح ظهورا في ميدان الأخلاق بوجه خاص . فمن الممكن ان تؤدي نظرية للخير وضعت بوصفها مذهبا جامدا الى خراب مرعب لو ان طاغية غشوما تخيل نفسه مبعوث العناية الالهية من أجل تطبيقها . ولا جدال في انه قد يكون هناك من يزدرون الاخلاق النفعية لانها تبدأ من الرغبة الأساسية في السعادة . غير ان من المؤكد ان من يؤيد هذه النظرية سوف يفعل في النهاية ، من أجل تحسين حال أقرانه ، أكثر مما يفعل المصلح المتزمت المتصلب ، الذي يسعى الى تحقيق غاية مثالية مهما كانت الوسائل . ويناظر هذا الاختلاف في وجهات النظر حول الأخلاق ، اختلاف آخر في المواقف إزاء السياسة . اذ لم يكن لدى الليبراليين المتأثرين بتراث لوك ميل كبير إلى التغييرات الشاملة المبنية على مبادىء مجردة . فكل مشكلة ينبغي ان تعالج بذاتها في مناقشة

حرة . وهـذا الطابـع التجزيئـي ، التجريبـي ، الـذي لا يكتفـي بالخروج عن المذهبية الجامدة ، بل يعاديها ، والذي يتسم به الحكم والممارسة الاجتماعية في انجلترا ، هو الذي يثير قدرا كبيرا من السخط لدى بقية الأوروبيين داخل القارة .

ولقد كان خلفاء المذهب الليبرالي عند لوك ، من أصحاب مذهب المنفعة يدعون إلى أخلاق تقوم على النفع الذاتي المستنير ، وهي فكرة قد لا تستثير أنبل المشاعر في البشر ، ولكنها في الوقت ذاته تتجنب تلك الفظائع التي ارتكبت بطريقة بطـولية حقـا ، باسـم مذاهـب أرفع ، وضعت لنفسها أهدافا أكثر احتراما ، ولكنها تجاهلت حقيقة ان الناس ليسوا تجريدات .

على ان من الأخطاء الخطيرة التي وقعت فيها نظرية لوك ، رأيه في الأفكار المجردة . وهذا الرأي انما كان بالطبع محاولة لمعالجة مشكلة الكليات ، التي تركتها نظرية المعرفة عند لوك دون حل . والصعوبة هي اننا لو جردنا من أمثلـة محـددة ، لما تبقّـى في النهـاية شيء على الاطلاق . ويضرب لوك لذلك مثلا بالفكرة المجردة للمثلث ، وهي الفكرة التي لا ينبغي ان تكون « منحرفة او قائمة ـ ، ولا متسـاوية الأضلاع ولا متساوية الساقين ولا حادة ، وانما كل هذه الأفكار ولا أحد منها في آن معا ». ومن هنا كان نقد نظرية الأفكار المجردة هو نقطة البدء في فلسفة باركلي .

* * *

ولد جورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) في أيرلندا عام ١٦٨٥ ، لأسرة أيرلندية انجليزية . وقد التحق وهو في الخامسة عشرة بكلية

ترينيتى ، في دبلن ، حيث بدأت تزدهر المعارف الجديدة التي جاء بها نيوتن ، وكذلك فلسفة لوك ، الى جانب الموضوعات التقليدية . وفي عام ١٧٠٧ اختير زميلا في كليته . وخلال السنوات التالية نشر الأعمال التي قامت عليها شهرته بوصفه فيلسوفا . فهو قد وصل الى أوج شهرته ولما يبلغ الثلاثين ، أما في السنوات التالية فقد كرس طاقاته لقضايا اخرى . وفيما بين ١٧١٣ و ١٧٢١ عاش باركلي وسافر في انجلترا وفي القارة الأوروبية . وعندما عاد الى كلية ترينيتي عين في منصب زمالة قيادي ، ثم أصبح في عام ١٧٢٤ عميدا لكلية دري Derry . وعندما وصل إلى هذه المرحلة بدأ يعمل من أجل تشييد كلية للتبشير في برمودا ، فرحل الى أمريكا عام١٧٢٨، حاملا معه تأكيدات بأن الحكومة سوف تسانده ، وأخذ ينشر دعوته بين سكان نيو إنجلند طالبا تأييدهم . ولكنه لم يتلق العون الذي وعدته به الحكومة ، واضطر الى التخلي عن خططه . وفي عام ١٧٣٢ عاد إلى لندن ، وبعد عامين عين أسقفا لكلوين Cloyne ، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته ، اذ كان قد ذهب في زيارة الى أكسفورد عام ١٧٥٢ ، وهناك توفي في أول العام التالي .

إن القضية الأساسية في فلسفة باركلي هي ان وجود أي شيء يساوي كونه مدرَكا . وقد بدت له هذه الصيغة واضحة بذاتها الى درجة انه لم يتمكن أبدا من ان يشرح لمعاصريه ، الذين كانوا أقل منه اقتناعا ، ما الذي كان يحاول ان يقوله . ذلك لأن هذه الصيغة تبدو للوهلة الأولى متعارضة بشدة مع ما يراه الحس الطبيعي للإنسان . فلا أحد يعتقد عادة ، كما يتطلب هذا الرأي على ما يبدو ، ان الأشياء التي يدركها توجد في ذهنه . ولكن المسألة هي أن

باركلي يقول بصورة ضمنية إن الرأي التجريبي الذي دعا اليه لوك وان لم يكن قد طبقه دائما بصورة متسقة ، يجعل من فكرة الموضوع باطلة . ومن هنا فإن الادعاء بأن باركلي يمكن تفنيده عن طريق ضرب الأحجار بالأرجل ، كما فصل الدكتور جونسون ، هو ادعاء لا يحقق أي هدف . وبالطبع فإن مسألة ما إذا كانت نظرية باركلي هي في النهاية علاج للصعوبات التي يواجهها لوك ، هي مسألة اخرى . ولكن ينبغي ان نذكر ان باركلي لا يحاول ان يربكنا بألغاز محيرة ، وإنما يسعى الى تصحيح بعض الأفكار غير المتسقة عند لوك . وفي هذا على الأقل ، نجح نجاحا تاما . اذ لا يمكن الاحتفاظ بالتمييز بين عالم داخلي وعالم خارجي في ظل نظرية المعرفة التي قال بها لوك . ومن المستحيل ان نتمسك في آن واحد بنظرية للأفكار كتلك التي قال بها لوك ، وبنظرية تمثيلية او تصويرية representative للمعرفة . وقد واجه التفسير الذي قدمه « كانت » لهذه المشكلة ذاتها صعوبة مشابهة تماما فيما بعد .

كان أول كتاب انتقد فيه باركلي نظرية الأفكار هو « محاولة في سبيل نظرية جديدة للابصار » . وفي هذا الكتاب يبدأ بمناقشة بعض مظاهر الخلط التي كانت شائعة في عصره حول موضوع الإدراك الحسي . وهو يقدم بوجه خاص الحل الصحيح للغز الذي يبدو محيرا ، وهو أننا نرى الأشياء معقولة على الرغم من ان الصورة المنطبعة على عدسة العين تكون مقلوبة . وقد كان هذا اللغز شائعا في ذلك الحين ، ولكن باركلي أثبت انه مبني على مغالطة بسيطة غاية البساطة . فالمسألة هي اننا نرى بأعيننا ، وليس بالنظر الى الأشياء من الخلف وكأننا ننظر الى شاشة . وهكذا فان سبب سوء الفهم هذا هو

الإهمال الذي يجعلنا ننزلق من البصريات الهندسية الى لغة الإدراك البصري . وينتقل باركلي بعد ذلك إلى وضع نظرية في الإدراك الحسي تقدم تمييزا أساسياً بين الأشياء التي تسمح لنا مختلف الحواس ان نقولها عن موضوعاتها

فالإدراكات البصرية ليست في رأيه ادراكات لأشياء خارجية ، وانما هي أفكار في الذهن فحسب . وعلى الرغم من ان الإدراكات اللمسية توجد في الذهن بوصفها أفكارا للاحساس ، فإنه يصفها بأنها تتعلق بموضوعات فيزيائية ، وان كان قد أزال هذا التمييز في أعماله اللاحقة ، وأصبحت كل الادراكات تزودنا بأفكار عن الحس فقط . والسبب الذي يجعل الحواس منعزلة على هذا النحو ، كل عن الأخرى ، هو ان جميع الإحساسات نوعية . وهذا بدوره يعلل رفض باركلي لما يسميه « بالمادية » . ذلك لأن المادة ما هي إلا حامل ميتافيزيقي لصفات هي وحدها التي تؤدي إلى تجارب تشكل مضامين ذهنية . أما المادة الخالصة فلا يمكن تجربتها ، ومن ثم فانها تجريد لا تدعو اليه الحاجة . وينطبق هذا الوصف ذاته على الأفكار المجردة عند لوك . فلو نزعت عن المثلث مثلا كل ما فيه من سمات نوعية ، لما بقي في النهاية شيء بالمعنى الدقيق ، ومن المحال ان تكون لدينا تجربة باللاشيء .

وفي كتاب « مبادىء المعرفة البشرية » الذي نشر عام ١٧١٠ ، أي بعد عام من الكتاب السابق ، يعرض باركلي صيغته بلا تحفظ أو مهادنة : فأن يكون الشيء ، معناه ان يكون مدركا . هذه هي النتيجة النهائية لتجريبية لوك لو اخذت بجدية . إذ ان كل ما نستطيع

ان نقوله هو ان لدينا تجارب بإحساسات او انعكاسات معينة عندما تكون هذه لدينا بالفعل ، لا في أوقات اخرى . وهكذا فاننا لا نقتصر فقط على التجارب التي تسجَّل في الذهن ، بل اننا نضطر الى التسليم بهذه التجارب وحدها عندما تكون لدينا . ويمكن القول بمعنى معين إن هذا ليس شيئا غريبا على الاطلاق : إذ ان التجارب تكون لديك عندما تكون موجودة ، لا في أي وقت آخر . والقول إن أي شيء موجود ، لا يكون له معنى إلا في التجربة ومن خلالها ، ومن ثم فإن وجود الشيء وكونه مدركا هما شيء واحد . ووفقا لهذا الرأي لا يكون هناك معنى للكلام عن تجربة غير مجربة ، أو عن فكرة غير مدركة ، وهو موقف لا زال يقول به فلاسفة معاصرون يقولون بنظريات ظاهريةPhenomenalist في المعرفة . ففي ظل هذه النظريات لا تكون هناك معطيات حسية غير محسوسة . أما عن الأفكار المجردة فإنها ، ان كانت ممكنة على الإطلاق ، لا بد ان تكون معبرة عن حقيقة لا يمكن أن تجرَّب ، وهذا تناقض وقعت فيه تجريبية لوك . أما الرأي التجريبي الصحيح فيذهب الى أن الواقع يعادل في امتداده ما يمكن تجربته فحسب .

فكيف إذن ينبغي معالجة مشكلة الكليات ؟ يشير باركلي إلى أن ما ظن لوك انه أفكار مجردة إن هو الا أسماء كلية . غير أن هذه لا تشير إلى أي شيء منفرد ، وإنما تشير الى أي واحد ضمن مجموعة من الأشياء . وهكذا فان لفظ « المثلث » يُستخدم للتعبير عن أي مثلث ، ولكنه لا يشير إلى تجريد . والواقع ان الصعوبة في نظرية الأفكار المجردة ترتبط بالصعوبة التي ناقشناها في صدد الصور السقراطية . فهي بدورها غير محددة أو نوعية على الإطلاق ، وهي بهذا الوصف

تعيش في عالم آخر غير عالمنا ، ومع ذلك فقد ساد الاعتقاد بان من الممكن معرفتها .

على ان باركلي لا يكتفي بإنكار الأفكار المجردة ، بل يرفض أيضا كل تمييز قال به لوك بين الموضوعات والأفكار ، وكذلك نظرية المعرفة التمثيلية representative المترتبة عليه . إذ كيف يمكننا لو كنا تجريبيين متسقين مع أنفسنا ، أن نذهب من جهة الى ان كل تجربة انما هي تجربة لأفكار إحساس وانعكاس ، ونؤكد من جهة اخرى ان الأفكار تطابق موضوعات ليست هي ذاتها معروفة ، أو حتى قابلة لأن تُعرف ؟ لقد رأينا من قبل عند لوك بوادر تمييز ، أجراه « كانت » فيما بعد ، بين الأشياء في ذاتها والمظاهر . أما باركلي فيرفض الأولى رفضا قاطعا ، وهو على حق تماما في رفضها بوصفها غير متمشية مع تجريبية لوك . وهذا هو لب مثالية باركلي . فكل ما يمكننا ان نعرفه ونتحدث عنه حقا هومضامين ذهنية . ولنلاحظ ان لوك قد اعتنق إلى جانب النظرية التمثيلية في المعرفة الرأي القائل إن الكلمات علامات للأفكار . فكل فكرة تناظرها كلمتها ، والعكس بالعكس . ولقد كان هذا الرأي الباطل هو أصل نظرية الأفكار المجردة . وهكذا يتعين على لوك ان يقول إن التصريح بكلمة في حديث ما يستدعي الفكرة ، وعلى هذا النحو تنتقل المعلومات من شخص الى آخر .

ولا يجد باركلي صعوبة في تفنيد هذه النظرة الى اللغة . ذلك لأن ما نفهمه عندما نستمع الى شخص ما هو المعنى الإجمالي لكلامه ، لا سلسلة من المعاني اللفظية المنفصل بعضها عن بعض ، والتي تُنْظَم بعد ذلك كحبات العقد . بل يمكننا ان نضيف الى ذلك قولنا إن

الصعوبة المتعلقة بعملية التمثيل ستعود ، على أية حال ، مرة أخرى . فكيف يعطي المرء الأفكار أسماء ؟ إن هذا يقتضي ان يكون المرء قادرا على أن يعبّر عن وجود فكرة محددة معينة في ذهنه ، ثم يعطيها بعد ذلك أسماء . ولكن حتى في هذه الحالة سيظل من المستحيل ان نرى كيف يمكن التعبير عن التطابق ، لأن الفكرة وفقا لما تقول به النظرية ذاتها ، غير لفظية . وهكذا فإن التفسير الذي يقدمه لوك للغة يشوبه نقص فادح .

لقد رأينا أن في استطاعة المرء تقديم تفسير لمثالية باركلي يجعلها أقل غرابة مما قد تبدو للوهلة الأولى . غير ان بعض النتائج التي اضطر باركلي إلى استخلاصها تتسم بأنها أقل إقناعا . فقد بدا له أنه إذا كان هناك نشاط إدراكي فلا مهرب من القول بضرورة وجود أذهان أو أرواح تقوم بهذا النشاط . على أن الذهن ، حين تكون له أفكار لا يكون موضوعا لتجربته الخاصة ، ومن ثم فإن وجوده لا يكمن في كونه مدركا (بفتح الراء) ، بل في كونه مدركا (بكسرها) . غير أن هذه النظرة الى الذهن لا تتسق مع موقف باركلي الخاص . ذلك لأننا لو فحصنا المسألة لوجدنا ان الذهن الذي يُتصور على هذا النحو هو بالضبط من نوع تلك الفكرة المجردة التي انتقدها باركلي عند لوك . فهو شيء لا يدرك هذا الشيء او ذاك ، وانما يدرك بالمعنى المجرد . اما مسألة ما يحدث للذهن حين لا يمارس نشاطه ، فانها تتطلب حلا خاصا . فمن الواضح ، إذا كان الوجود يعني إما الادراك ، كما في حالة الأذهان التي تمارس نشاطها ، واما كون الشيء مدركا ، كما في حالة الأفكار ، ان الذهن غير الفعال لابد ان يكون فكرة في الذهن الإلهي الذي هو فعال ابدا . وهكذا يُدخل باركلي هذا الإله الفلسفي

لا لشيء إلا لمواجهة صعوبة نظرية . ذلك لأن وظيفة هذا الإله تقتصر على ضمان استمرار وجود الأذهان ، وتبعا لذلك ، ما نسميه بالموضوعات المادية ايضا . والواقع ان العرض الذي نقدمه لهذه الفكرة هو محاولة فيها قدر من التجاوز ، من أجل تقريب كلام باركلي مما يمكن ان يقبله العقل السليم . على ان هذا الجزء من تفكير باركلي هو أقل الأجزاء قيمة وأهمية من الوجهة الفلسفية .

ولا بد لنا أن نؤكد في هذا المقام ان صيغة باركلي القائلة إن وجود الشيء هو كونه مدرَكا ، لا تقول شيئا يعتقد انه يتقرر عن طريق التجربة العلمية . بل إن ما يقوله في الواقع هو انه يكفينا ان نتأمل بدقة كيف نستخدم مفرداتنا اللغوية على الوجه الصحيح لكي ندرك ان هذه الصيغة لا بد ان تكون صحيحة . وهكذا فإن ما يقوم به هنا ليست له دلالة ميتافيزيقية ، وانما هو مجرد تحديد للطريقة التي ينبغي بها استخدام ألفاظ معينة . وبطبيعة الحال فبقدر ما نقرر ان نستخدم لفظي « الوجود » و « كونه مدركا » بطريقة مترادفة ، لا يكون هناك مجال للشك . ولكن باركلي لا يعتقد فقط ان هذه هي الطريقة التي ينبغي ان نستخدم بها هذه الألفاظ ، بل يقول إننا نستخدمها بالفعل على هذا النحو عندما نتحدث بدقة . ولقد بينا من قبل ان هذا قد يكون رأيا معقولا الى حد ما ، ومع ذلك فمن حق المرء ان يشعر بأن طريقة باركلي هذه في الكلام ليست صحيحة إلى الحد الذي كان يعتقد .

وأول ما ينبغي ان نلاحظه هو انه يستخلص نظرية ميتافيزيقية عن الذهن والله لا تتمشى على الاطلاق مع بقية أجزاء فلسفته . وعلى

الرغم من أننا لن نلح كثيرا على هذه النقطة ، فاننا قد نشعر بأن مصطلح باركلي يخرج بلا داع عن طرق الحديث العادية المألوفة ، وان كان هذا أمرا قابلا للمناقشة ، وهو على أية حال ليس سببا ينبغي من أجله ان نرفض رأيه . ولكن بغض النظر عن هذا الأمر تماما فان العرض الذي يقدمه باركلي ينطوي على ضعف فلسفي يعرّضه لقدر كبير من النقد . ومما يزيد من أهمية هذه النقطة ان باركلي وقع في هذا الخطأ عينه حين عرض نظريته في الإبصار . فقد أكد عن حق ، كما ذكرنا من قبل ، ان المرء يرى بعينيه ولا ينظر إليهما . وبالمثل يمكن القول بوجه عام إن المرء يدرك بذهنه ، ولكنه حين يدرك لا يحلّق فوق ذهنه ، إن جاز التعبير ، لكي يلاحظه . فكما اننا لا نلاحظ أعيننا ، كذلك لا نلاحظ أذهاننا ، وكما اننا لا نقبل القول إننا نرى ما على عدسة العين ، كذلك لا ينبغي ان نقول إننا ندرك ما في الذهن . وهذا يثبت على الأقل ان عبارة « في الذهن » تحتاج الى بحث دقيق لم يقم به باركلي .

والأمر الذي يثبته هذا النقد هو أنه قد تكون هناك أسباب قوية لرفض طريقة باركلي في الكلام ، لحساب مصطلح مختلف ، وذلك على أساس التشبيه الذي أوردناه في المثل السابق . اذ يبدو من الواضح ان صياغة باركلي ، يمكن ، في هذه الناحية ، ان تكون مضللة الى أبعد حد . وقد يرى البعض ان هذه ليست طريقة منصفة في معالجة باركلي . ولكن هذا ، على الأرجح ، هو ما كان باركلي ذاته خليقا بأن يطلبه من الناقد . ذلك لأنه رأى ان مهمة الفيلسوف هي الكشف عن أساليب الكلام المضللة . وقد عبر عن هذه المسألة في

مقدمة كتابه « المبادىء » بقوله : « إنني أميل على وجه العموم الى الاعتقاد بأن القدر الأكبر من تلك الصعاب التي شغلت الفلاسفة من قبل ، والتي وقفت حجر عثرة في طريق المعرفة ، ان لم يكن كل هذه الصعاب ، ترجع برمتها إلينا . فنحن نبدأ بأن نثير الغبار ، ثم نشكو من عدم قدرتنا على الرؤ ية » .

أما كتاب باركلي الرئيسي الثاني « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » فلا يقدم مادة جديدة للمناقشة ، وانما يكرر الآراء التي عبر عنها في أعماله السابقة ، ولكن بأسلوب الحوار الذي هو أقرب الى فهم القارىء .

إن نظرية الأفكار ، كما عرضها لوك ، تتعرض لعدد من الانتقادات . فان كان الذهن لا يعرف سوى الانطباعات الحسية ، فعندئذ يستحيل التمييز ، كما آوضح باركلي ، بين الصفات (او الكيفيات) الأولية والصفات الثانوية . غير ان العرض النقدي المتكامل ينبغي أن يذهب أبعد حتى مما ذهب اليه باركلي ، الذي كان لا يزال يسلم بوجود الأذهان . وهكذا كان هيوم هو الذي طور تجريبية لوك بحيث استخلص منها نتائجها المنطقية . وفي النهاية سنجد ان الإسراف في موقف الشك ، الذي يتوصل اليه هيوم نتيجة لذلك ، هو الذي يكشف الأخطاء في المسلّمات الأصلية .

* * *

ولد ديفد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) في إدنبره ، حيث التحق بالجامعة في سن الثانية عشرة . وبعد ان درس برنامجا تقليديا في الآداب ، ترك الجامعة ولما يبلغ السادسة عشرة ، وحاول لفترة ما ان

يدرس القانون . غير ان اهتماماته الأصلية كانت تكمن في الفلسفة التي قرر في النهاية ان يتخصص فيها . وبعد ان انشغل هيوم في مشروع تجاري لفترة قصيرة ، تخلى عنه بسرعة ، وفي عام ١٧٣٤ أبحر الى فرنسا حيث أقام لمدة ثلاث سنوات . ولما كانت موارده محدودة ، فقد اضطر الى تكييف أسلوب حياته حسبما تمنحه إياه الأقدار من متع ضئيلة ، وقد قبل هذه القيود برحابة صدر تامة ، حتى يتفرغ كليةً لأهدافه الفكرية .

وخلال إقامة هيوم في فرنسا ، كتب أشهر مؤلفاته « دراسة في الطبيعة البشرية » . فحين بلغ السادسة والعشرين كان قد أكمل الكتاب الذي أصبحت شهرة هيوم الفلسفية ترتكز عليه فيما بعد . وقد نُشرت الدراسة في لندن بعد وقت قصير من عودة هيوم من سفره . ولكنها لاقت في البداية إخفاقا مدويا . والواقع أن الكتاب يحمل علامات تدل على صغر سن كاتبه ، لا من حيث مضمونه الفلسفي وإنما من حيث لهجته الصريحة التي لا تخلو من الاندفاع . كذلك فإن رفضه للمبادىء الدينية السائدة ، وهو رفض لم يحاول ان يخفيه ، لم يساعد على إذاعة شهرته . ومن أجل أسباب كهذه أخفق هيوم ، عام ١٧٤٤ ، في الحصول على وظيفة أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة ادنبره . وفي عام ١٧٤٦ التحق بخدمة الجنرال سانت كلير ، وذهب معه في العام التالي في بعثة دبلوماسية الى النمسا وإيطاليا . وقد أتاحت له هذه المهام أن يدخر مبلغا من المال يسمح له بالتقاعد عام ١٧٤٨ ، ومنذ ذلك الحين كرس حياته لعمله . وقد نشر خلال فترة تبلغ خمسة عشر عاما عددا من المؤلفات في نظرية المعرفة والأخلاق والسياسة ، وتوّجها جميعا بكتاب في « تاريخ انجلترا » جلب له

الشهرة والثروة معا . وفي عام ١٧٦٣ ذهب مرة أخرى الى فرنسا ، بوصفه السكرتير الشخصي للسفير البريطاني هذه المرة . وبعد عامين أصبح أمينا للسفارة ، وأصبح قائما بالأعمال عندما استُدعي السفير الى بلاده ، الى ان عين في وظيفة جديدة في وقت لاحق من العام نفسه . وفي عام ١٧٦٦ عاد الى بلاده وأصبح وكيلا لوزارة الخارجية ، وظل يشغل هذا المركز لمدة عامين الى ان تقاعد عام ١٧٦٩ . أما سنواته الأخيرة فقد قضاها في إدنبره .

يرى هيوم ، كما ذكر في مقدمة « الدراسة » ، ان كل بحث يحكمه ما يسميه علم الانسان . فهو ، على خلاف لوك وباركلي ، لا يهتم فقط بتطهير الأرض ، وانما يضع في اعتباره المذهب الذي قديكون من الممكن تشييده فيما بعد . وهذا المذهب هو علم للانسان . وتوحي محاولته تشييد مذهب جديد بأنه تأثر بالمذهب العقلي السائد في القارة الأوروبية ، وذلك بسبب الصلات التي ربطت بينه وبين المفكرين الفرنسيين الذين ظلوا متأثرين بالمبادىء الديكارتية . وعلى أية حال فان التطلع الى إقامة علم للانسان أدى بهيوم إلى البحث في الطبيعة البشرية بوجه عام ، وكانت نقطة بدايته في ذلك هي البحث في نطاق قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتعداها .

كان هيوم يقبل المبدأ الأساسي في نظرية الإحساس عند لوك ، ولم يجد بناء على هذا الرأي صعوبة في نقد نظرية الذهن او الذات عند باركلي . ذلك لأن كل ما لدينا وعي به في التجربة الحسية هو الانطباعات ، وليس ثمة واحد من هذه الانطباعات يؤدي إلى ظهور

فكرة الهوية الشخصية . والواقع أن باركلي ذاته كان يشك في ان معالجته للنفس بوصفها جوهرا قد أُلحقت بمذهبه بطريقة مصطنعة ، ولم يستطع ان يقبل إمكان ان تكون لدينا فكرة عنها ، ومن ثم فقد تقدم بالرأي القائل إن لدينا « تصورا notion » عن النفس . غير انه لم يشرح أبدا كنه هذه التصورات . ولكن أيا كان ما قاله ، فان هذا يؤدي في الواقع الى هدم نظريته الخاصة في الأفكار .

إن حجج هيوم مبنية على عدد من المسلّمات العامة التي تسري خلال نظريته في المعرفة بأسرها . فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك ، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفا . فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى ادراكاتنا ، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار الى أفكار للإحساس وأفكار للانعكاس، وانما يتقاطع مع هذا التصنيف .

والانطباع في رأي هيوم ، قد يبدأ من التجربة الحسية ، أو من أوجه نشاط كالذاكرة. وهو يذكر ان الانطباعات تنتج أفكارا تختلف عن التجربة الحسية في انها أقل منها حيوية.فالأفكار نسخ باهتة من الانطباعات التي لا بد ان تكون قد سبقتها في وقت ما في التجربة الحسية . وعلى أية حال فان الذهن عندما يفكر يستخدم الأفكار الموجودة فيه . وهنا ينبغي ان يُفهم لفظ « الفكرة idea » بالمعنى الإغريقي الحرفي للكلمة . فالتفكير في رأي هيوم تفكير بالصور ، أو تخيل ، (imaginatio) اذا استخدمنا لفظا لاتينيا كان في الأصل يدل على هذا المعنى نفسه.وهو يطلق على مجموع التجربة ، سواء في الإحساس وفي التخيل ، اسم الادراك perception .